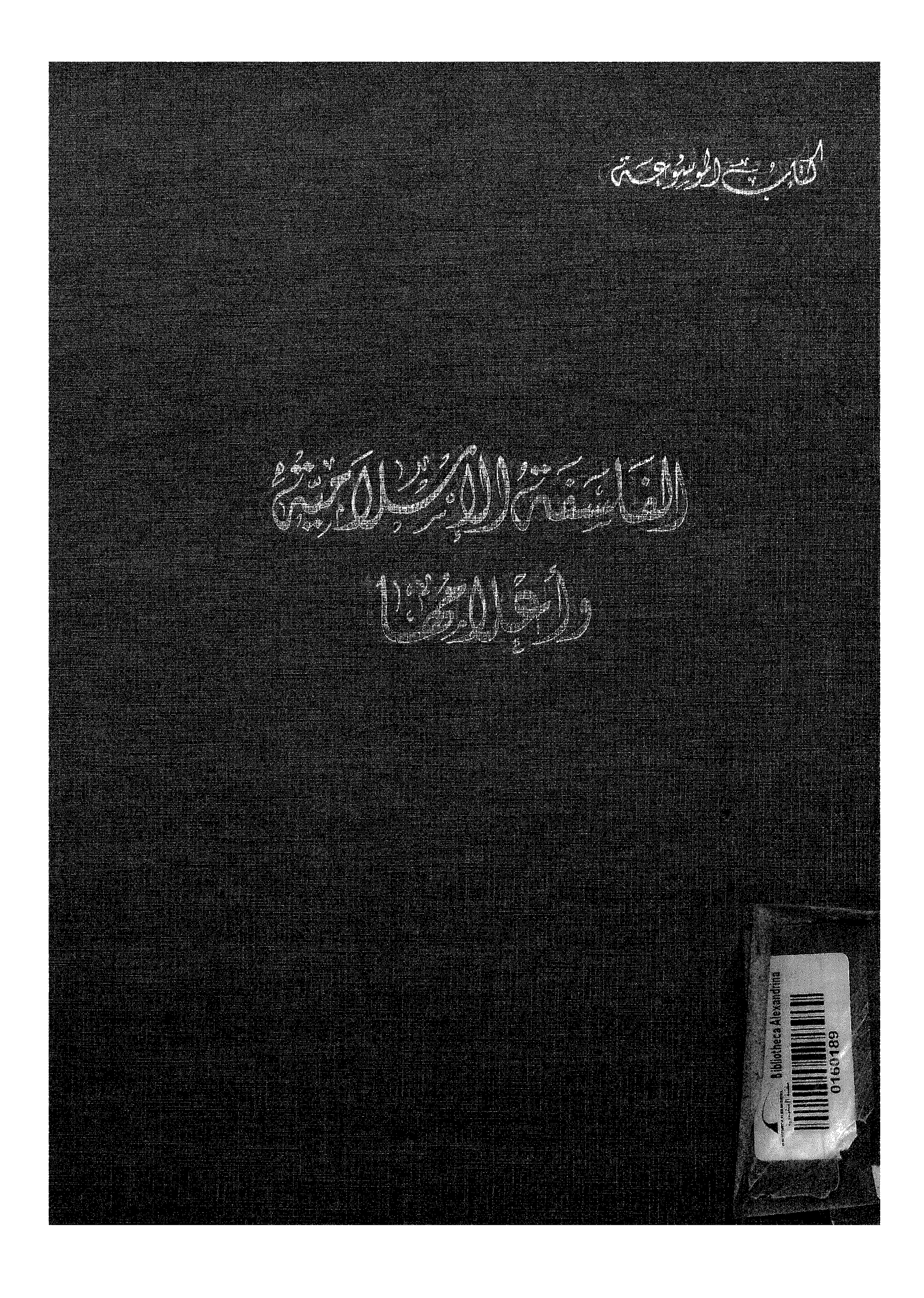

كتاب الموسوعة
الفلسفة الإسلامية
وأعلامها
Bibliotheca Alexandrina
0160189

كتاب الموسوعة

الفلسفة الإسلامية وأعلامها

إعداد وتحقيق
الدكتور يوسف فرحات

الناشر:
ترادكسيم - شركة مساهمة سويسرية - جنيف
التسويق: الشركة الشرقية للمطبوعات ش.م.م
الطبعة الأولى ١٩٨٦

مقدمة

كنا قد عالجنا مجموعة من القضايا الفلسفية في «الموسوعة» تناولت الشخصيات المشهورة في الإسلام والموضوعات الكبرى التي عالجوها. وقد شئنا تخصيص ملحق يفصّل ما اختصر، فيه يجد القارئ ما يحتاجه في الفلسفة الإسلامية وأعلامها. فكان هذا المؤلَّف الشامل الذي يتتبع مرافق الحياة العقلية عند العرب من جذورها إلى فروعها.

وقد ضمّت دفّتا الكتاب موضوعات الكلام والتصوّف والفلسفة والأدب التأمّلي والفقه والشرع، مع التركيز على أبيَن المعالم وأبرز أرباب الفكر وأخصبهم إنتاجًا وأعمّهم تمثيلاً لمختلف الاتجاهات.

وتجدر الإشارة إلى أننا توخّينا الابتعاد عن التعقيدات الفكرية والمتاهات الفلسفيّة، وذلك عن طريق تقريب الموضوعات الدقيقة إلى إفهام القارئ بالتبسيط واعتماد الأسلوب العلمي الواضح، مع الحرص على إيفاء المسائل الفكريّة حقها كاملاً من الشرح والتحليل.

فعسى أن يكون هذا الكتاب عونًا في استجلاء غوامض المعرفة ومرجعًا للباحثين في مختلف حقول الفلسفة الإسلاميّة.

والله وليّ التوفيق

مـدخـل

مهد الفكر الإسلامي

١ — الفكر العربي قبل الاسلام

قبل ظهور الاسلام كانت الاوضاع الجاهلية شديدة التباين ، اذ عرفت البداوة والحضارة ، والفقر والغنى ، كما عاشت القبيلة بجوار الدولة . واهم **مناطق البداوة** مرتفعات نجد ، وبادية العراق ، وبادية الشام ، والصحاري الرملية ، والمناطق الصلبة في الحجاز والبحرين وعُمان واليمن .

والعرب في باديتهم عاشوا قبائل متفرقة ، يتطاحنون في سبيل الماء والكلأ ، ويبحثون عن غريم يثأرون منه . فكانوا منصرفين الى كسب قوتهم والذود عن حياتهم ، مما أبعدهم عن التفكير بفلسفة الحياة وتعليل مظاهر الكون وما وراء الوجود من ألغاز وأسرار .

أمّا **مواطن الحضارة** فأهمها اليمن في الجنوب ومشارف الشام في الشمال الغربي ، ومنطقة الحيرة في الشمال الشرقي . ففي اليمن تعاقبت ، قبل الاسلام ، دول آخرها دولة حمير . وقامت حضارة اليمن على الزراعة والصناعة والتجارة ، وقد ساعد على نمو الزراعة وقوع البلاد في مجرى الرياح الموسمية الماطرة ، وعناية الناس بالري عن طريق بناء السدود . أما الصناعة فاتجهت نحو الحدادة والدباغة والحياكة وسوى ذلك من مستلزمات الحياة . ويبدو ان التجارة كانت اهم المرافق من حيث الاتصال بالعالم الخارجي كالحبشة ومصر وفارس والهند والديار الشامية . إلا ان تجار الحجاز سيطروا فيما بعد على الخط الغربي من طرق القوافل .

في الشمال اقام الغساسنة دولة قوية بجوار دولة الروم ونشأت فيها حضارة كان للأدب فيها نصيب وافر . كما أقام اللخميون دولة الحيرة بجوار دولة الفرس ، وفيها ازدهرت العلوم والآداب .

لم يكن للجاهليين **فكر** راق بالمعنى الصحيح للكلمة ، اذ استندت علومهم على التجربة والاختبار . ففي « الطب » استخدموا الحشائش ولجأوا الى البضع والكي والبتر ، كما لجأوا الى الرقية والسحر وسائر الاوهام . وفي علم « الهيئة » استطاعوا التمييز بين الثوابت والسيارة من النجوم ، ومعرفة الاوقات والجهات ، واستطلاع الأحوال الجوية الوشيكة . وعبد بعضهم النجوم وربطوا مصائر البشر بها . كما اهتم الجاهليون بعلم « الانساب » وعلمي « الفراسة » و « القيافة » . وخارج هذه العلوم انصب اهتمام الجاهليين على عدد من المعتقدات الباطلة مثل الكهانة والعرافة والزجر وسوى ذلك مما أبطله الاسلام قطعاً .

من **الناحية الدينية** نعرف ان الجاهليين طغى على معتقدهم الطابع الوثني . فعظموا القمر في البادية وعبدوا الشمس ، كما ألّهوا بعض الكواكب الأخرى ولا سيما الزهرة لتألقها . وفي القرآن الكريم ذكر لمعبودات كانت معروفة في الجاهلية ، منها اللات والعُزّى ومناة . فاللات هي الشمس التي كرمها أهل الطائف ، والعزى هي الزهرة التي عبدتها قريش ، ومناة هي الهة القدر والموت ، كما عبد الجاهليون هُبل الذي مثل القمر لدى بعض القبائل ، فضلاً عن ذلك كرّم الجاهليون اشياء أخرى كشجرة النخيل ، والحجارة الغريبة كالحجر الاسود في الكعبة والذي حافظ الاسلام على قدسيته .

وقد تسربت الى المجتمع الجاهلي ديانات جديدة كاليهودية والمسيحية . فانتشرت اليهودية والمسيحية في اليمن ، وترسخت المسيحية النسطورية في الحيرة ، والمسيحية اليعقوبية بين الغساسنة . كذلك ظهرت اليهودية والمسيحية في يثرب وخيبر ووادي القرى بالحجاز .

وتجدر الاشارة الى ان فكرة ترك الوثنية بدأت تظهر في اواخر العصر الجاهلي ، لتنمو مكانها عبادة اله واحد ، وذلك عند فئة من شيوخ قريش وبعض افراد القبائل الاخرى .

أخيراً نشير الى ان الادب الجاهلي فيه حكمة فطرية مبنية على الاختبار . فطرفة بن العبد شاعر شاب عانى من ظلم ذوي القربى وذاق مرارة الفقر بعد حياة الغنى . فساعده ذلك على اعطاء آرائه في الحياة والموت . ولكن هذه الآراء تبقى مجرد خطرات فكرية لا تشكل مذهباً فلسفياً له نظامه الخاص . أمّا زهير بن أبي سلمى فشاعر حكيم سئم الحياة لطولها ، وخبر الناس واخلاقهم ، فكانت آراؤه في الاجتماع والاخلاق العامة نتيجة التأمل الطويل واختبار الحياة .

أمّا النثر الجاهلي فقائم على الأمثال السائرة والخطب . ونعرض فيما يأتي بعضاً من الشعر الجاهلي والأمثال والخطب :

يقول طرفة :

ألا أيُّهـــا ذا اللائمي اشهـــــدَ الوغى	وأن أحضرَ اللـــذاتِ هـــل أنت مُخْلـدي
فـــان كنتَ لا تستطيـــعُ دفـــعَ منيّتي	فــدعْني ابـــادرْهـــا بما ملكت يـــدي
ولـو لا ثلاث هـن من لـــــــذة الفتى	وجــــدِّك لم أحفـــلْ متى قـــام عُـوَّدي
فمنهن سبقي العــــــاذلات بشرْبــــــةٍ	كميتٍ متى مـــا تُعـــلَ بـــالماء تُزْبـــد
وكرِّي ، اذا نـــادى المضاف ، محنَّبـــاً	كسِيْــــد الغَضا ، نبَّهْتَـــــه ، المتوردِّ
وتقصيرُ يـوم الـــدَّجْن ، والـــدجن معجب	ببَهْكنـــــة تحت الخبـــــاء المعمـــــد
لعمرك ان الموت مـــــا أخطـــــأ الفتى	لكــــالطول المُرْخى وثنيـــاه بـــاليـــد
وظلمُ ذوي القربـى أشد مضاضة	على المرء من وقـــــع الحسام المهنـــــد

ويقول زهير سلمى :

سئمت تكـــاليف الحيـــاة ومن يعش ثمانين حولاً ، لا أبـــــالك ، يسأم
واعلم مـــا في اليوم والأمس قبلـــه ولكنني عن علم مـــا في غـــد عم
ومن لم يـــذد عن حوضه بسلاحـــه يهدم ، ومن لا يظلم النـــاس يظلم
ومن لا يصانـــع في أمور كثيرة يضرس بـــأنيـــاب ويوطـــأ بمنسم ...

وجاء في خطبة أكثم بن صيفي :

« ... أعلى الرجال ملوكها ، وافضل الملوك أعمها نفعاً ، وخير الأزمنة أخصبها ، وأفضل الخطباء أصدقها . خير الاولاد البررة ، وشر الملوك من خافه البريْ . الصدق منجاة والكذب مهواة ، والشر لجاجة ، الحزم مركب صعب ، والعجز مركب وطيْ ... »

ومن الامثال السائرة :

كالمستجير من الرمضاء بالنار — رماه بثالثة الأثافي — أشأم من البسوس — نفخ في غير ضرم — قلب له الدهر ظهر المجن — رب ساع لقاعد — آخر الدواء الكي — أشهر من نار على علم — ان البغاث بأرضنا تستنسر — المرء بأصغريه — رب أخ لك لم تلده امك ...

٢ — بذور الفلسفة الاسلامية

— القرآن الكريم

القرآن الكريم هو كلمة الله التي أملاها جبريل على النّبي محمد (صلعم) من كتاب مكنون في لوح محفوظ في السماء .

والكتاب مقسم الى سور (١١٤) مكية ومدنية ، والسور الى آيات . اما من حيث الموضوعات فيمكن اعتبار القرآن الكريم ثلاثة اقسام : قسم فيه الاصول والعقائد (وجود الله ووحدانيته ، رسالة النبي ، اليوم الآخر ...) واعتبارات بالخلق وعدل الله وقدرته ورحمته . وقسم فيه العبادات والاعمال كالصوم والصلاة والزكاة والحج والجهاد والدعوة الى الاسلام . وقسم فيه القوانين والانظمة الاجتماعية والاخلاقية كالزواج والطلاق والوراثة والبيع والربى والمسائل الجنائية والدعوة الى مكارم الاخلاق ... الخ .

وقد كان للقرآن الكريم أثر كبير في الحياة العقلية . فهو اول كتاب عربي يبرهن عن وجود الله تعالى ووحدته ، ويدعو الى التفكير بطريقة تنير العقل وتدعوه الى البحث والتعمق .

ـــ الحديث والسنّة

الحديث هو مجموع ما روي عن النبي محمد (صلعم) من اقوال خارجاً عن القرآن الكريم . امّا السنة فهي مجمل الاعمال التي اثرت عن الرسول واصبحت من اسس التشريع . والحديث مؤلف من قسمين : المتن أو الموضوع ، والاسناد أو ما ينسب اليه نقل الحديث (الصحابة والتابعون وتابعو التابعين) .

ـــ الفقه

هو استخراج القوانين المدنية من القرآن الكريم وتطبيق احكام الشريعة على اعمال البشر . وكان هذا العلم في اصله سهلاً لان المشاكل قليلة والمؤمنون ينزلون عند حل القرآن الظاهر . ولكن الاختلاط مع الأمم خلق تعقيدات حملت على التوسع في تأويل الآيات . وللفقه أصول يعتمد عليها وهي : القرآن الكريم ، الحديث والسنه ، القياس ، الاجماع ، الرأي أو الاجتهاد الشخصي .

من القرآن الكريم

١ ـــ الايمان بالله والتصديق بالرسالة : « الهكم اله واحد فالذين لا يؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون » (النحل ٢٢) ـــ « هو الذي بعث من الأميين رسولاً منهم يتلو عليه آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين » (المنافقون ٢) .

٢ ـــ الايمان بالآخرة : «كيف تكفرون بالله وكنتم امواتاً فأحياكم ، ثم يميتكم ، ثم يحييكم ، ثم اليه ترجعون » (البقرة ٢٨) ـــ « وأمّا الذين سُعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض ، إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ » (هود ١٠٨)

٣ ـــ الله مبدع العالم : « ولئن سألتم من خلق السماوات والارض وسخّر الشمس والقمر ليقولن الله ، فأنّى يؤفكون » (العنكبوت ٦١) ـــ « الذي جعل لكم الأرض مهداً ، وسلك لكم فيها سبلاً ، وانزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجاً من نبات شتى » (طه ٥٣) .

٤ ـــ التوجيه المثالي : « فاصفح الصفح الجميل » (الحجر ٨٥) ـــ « فأمّا اليتيم فلا تقهر ، وامّا السائل فلا تنهر ، واما بنعمة ربك فحدث » (الضحى ٩ ـــ ١١) ـــ « ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيرا » (النساء ١٠) .

الفصل الأوّل

النهضة الفكريّة

الفصل الأول
النهضة الفكرية

أ — بوادر النهضة

انطلق العرب من جزيرتهم واكتسحوا الشام والعراق وفارس ومصر ، واخضعوا بلاد الترك وقسماً من بيزنطية ، كما عبروا الى الهند وبلغوا حدود الصين ، واجتاحوا المغرب والاندلس . بعد ذلك انطلق العرب باتجاه البلدان المفتوحة ليستعيضوا عن الجدب بالخصب ، وعن شظف العيش وخشونته الى الراحة والتنعم .

وقد سار الخلفاء الراشدون على غرار ما كان عليه النبي (صلعم) . ولكن اتساع الرقعة وضرورة الاسراع في انجاز الاعمال اقتضى توزيع المهمات ، فأقام الخلفاء الولاة على المقاطعات ، ونظموا القضاء ، ووحّدوا قيادات الجند ، وجبوا الأموال .

واهتم الحكام بتشييد القصور والمساجد ، وشق الطرق والأقنية ، وبناء الحصون والجسور...

وبعد خروج العرب من شبه الجزيرة جاوروا الأمم الأخرى ، واقاموا معها صلات متعددة ، خاصة بعد اعتناق ابناء تلك الامم الدين الاسلامي . وهذه الامم كانت ذات حضارة راقية تمثلت في العلم والفن والرفاه . فالروم والسريان في الشام ، والفرس في العراق وفارس ، والقبط في مصر ، كل هؤلاء كانوا ارباب حضارات عريقة .

ثم ان حرص المسلمين على نشر التعليم الجديد استتبع ظهور حركات فكرية جديدة تهدف الى تسهيل التحصيل . فكانت النتيجة انتشار القراءة والكتابة ، وتدوين القرآن الكريم والحديث الشريف ، وتسجيل السيرة النبوية وغير ذلك .

لقد عرف العرب الكتابة قبل ظهور الاسلام ، فكان من أعلامهم كتبة الوحي في عهد البعثة . وحرص النبّي على تعليم الناس القراءة تسهيلاً لانتشار الدعوة ، ووعد أسرى مكة باطلاق سراح من يعلم منهم عشرة من صبيان المدينة . وفي العصر الاموي نشأت حلقات التعليم في المساجد .

وعندما اقبل الأعاجم على حفظ القرآن الكريم كثر فيه لحنهم لضعف ملكتهم اللغوية ، مما استوجب وضع الحركات بهّمة أبي الأسود الدؤلي . ثم تولدت الحاجة الى التفسير لتفاوت الناس في درجة الاستعداد للادراك ولدقّة مضامين الآيات .

واقتضى انتشار الدين في البيئات الجديدة الاستعانة بالقياس واللجوء الى الاجتهاد ، والاحتكام الى الرأي . ثم استنبط الأئمة الاحكام الجديدة من روح الشريعة ، واعتمدوها في معالجة الاوضاع ، على تفاوتها ، تبعاً لما يلائمها . ومن هذا التفاوت في الاوضاع تولّدت اربعة مذاهب فقهية كبرى هي : المذهب المالكي ، المذهب الحنفي ، المذهب الحنبلي والمذهب الشافعي .

ب — العلوم الدخيلة

كانت الحركة الفكرية قبيل ظهور الاسلام موزعة على مراكز غربي بلاد الفرس ، وما بين النهرين ، وأعالي الشام . وفي مدينة الاسكندرية . وكان لكل منها خصائص علمية وفكرية مميزة :

١ — الاسكندرية : بنى الاسكندر هذه المدينة واستقدم اليها رجال الفكر من البلدان المجاورة ، وقد اصبحت تضم مكتبة كبرى ضمت خلاصة التفكير البشري . وفي العهد اليوناني اشتهرت بالعلوم والفلسفة والأدب ، فنبغ فيها اقليدس الصوري وارخميدس الصقلي ، وبطليموس صاحب كتاب المجسطي في علم الفلك . وفي العهد الروماني ازدهرت الفلسفة ، والتقت روحانية الشرق بمنطق الاغريق . وانتشر مذهب فلسفي جديد على يد افلوطين ، يستمد آراءه من افلاطون وارسطو والرواقيين والاديان الشرقية ، وعرف باسم الفلسفة الاسكندرانية أو الأفلاطونية الجديدة .

٢ — اعالي الشام : انتشرت تعاليم مدرسة الاسكندرية في مناطق انطاكية وبلاد الشام ، وخاصة في الرها ونصيبين وقنسرين ورأس العين . وقام في هذه المدن جدل بين اليعاقبة والنساطرة ، ونقل السريان تراث اليونان العلمي والفلسفي الى لغتهم . أمّا الفرق المسيحية التي احتدم بينها الخلاف قبيل ظهور الاسلام فهي :

— الملكانية : في مذهبهم ان الكلمة اتحدت بجسد المسيح وناسوته . فالمسيح ابن الله ، ازلي ، والعذراء ولدت الهاً متجسداً . اما الصلب والموت فوقعا على الناسوت دون اللاهوت .

— النساطرة : نسبوا الى نسطوريوس الذي ارتقى في الكهنوت وأصبح اسقفاً في القسطنطينية . أحدث بدعة فاضطهد ونفي ، وشُرد اتباعه واقفلت مدرستهم في الرها حيث كانت تبث تعاليم مخالفة للدين الرسمي . فاعتصم النساطرة بالساسانيين وتوزعوا في الأقطار ينشرون مبدأهم (الله واحد بأقانيم ثلاثة هي الوجود والعلم والحياة ، ليست زائدة على ذاته — في المسيح طبيعتان متمايزتان — في المسيح خصائص انسانية هي الارادة والوجود والفعل ، وقد كان انساناً بالولادة ثم اتحد بالكلمة فصار الهاً) . ومن اعلام النساطرة برصوما الذي قاد الاتباع الى فارس وفتح مدرسة نصيبين ، وترجم كتاب فرفوريوس المعروف بإياغوجي الى السريانية .

ـــ اليعاقبة : كانت قنسرين قاعدتهم الفكرية ، وقد اضطهدوا من بيزنطية . حاول يعقوب الرهاوي ، اسقف الرها ، اصلاح ابرشيته فلم ينجح ، فانزوى وامضى حياته في التعليم . (اليعاقبة هم السريان الارثوذكس ، في مذهبهم ان الله صار جسداً ، لاهوت المسيح وناسوته طبيعة واحدة ، المسيح اله تام وانسان تام ، وقع الموت على الناسوت دون اللاهوت ...) .

٣ ـــ **حرّان** : كانت حرّان ملتقى القوافل المتجهة الى سوريا وآسيا الصغرى ، وتقع ما بين النهرين . جمع علماؤها الفكر اليوناني والفارسي والاسكندري ، واهتم اهلها بترجمة الفكر اليوناني .

٤ ـــ **جنديسابور** : كانت تقع في فارس شمالي غربي البلاد ، أسسها كسرى انو شروان وجعلها مركزاً للدراسات الطبية والفلسفية ، وكان معظم مفكريها من النساطرة . وكانت ملجأ علماء الروم وفلاسفتهم الذين كان البيزنطيون يضيقون عليهم .

٤ ـــ حركة النقل

لم يهتم العرب في عهد الفتوحات بما عند الامم من علوم لانشغالهم بالحروب وتنظيم البلدان . وما يمكن قوله ان اول من اهتم بالفكر الغريب كان خالد بن يزيد بن معاوية الذي اشتغل بالكيمياء ، بعد ابعاده عن الخلافة ، واعتقد ان بامكانه التوصل الى اكتشاف الحجر الفلسفي الذي يحول المعادن الى ذهب ، ويصبح بذلك « ميداس العرب » .

ثم اهتم عبد الملك بن مروان بتعريب دولة المسلمين ، فعرب الدواوين . وفي عهد هارون الرشيد نشطت حركة النقل بشكل ملحوظ ، اذ نقل المترجمون كتاب اقليدس في الهندسة ، وكتاب بطليموس في الفلك وهو المعروف بالمجسطي .

وقد بلغت حركة النقل اوج ازدهارها في عهد المأمون الذي كان عالماً . فبنى داراً خاصة عرفت باسم « بيت الحكمة » وجعلها مركزاً للنشاطات الفكرية المتنوعة . ثم استقدم نخبة من العلماء المترجمين من الفرس والسريان وأقام عليهم مسؤولا عرف باسم شيخ المترجمين .

٥ ـــ أعلام المترجمين

ـــ حنين بن اسحق : هو حنين بن اسحق العبادي ، ولد في الحيرة من قبيلة عباد نصرانياً نسطورياً ، وعاصر

الخليفة المأمون . درس الطب على يوحنا بن ماسويه . انتقل الى الاسكندرية ، ولم يعد الى بغداد إلا وهو يحمل أربع ثقافات : عربية وسريانية وفارسية ويونانية .

اتصل بالخليفة المأمون الذي كان قد استقدم الى « بيت الحكمه » عدداً كبيراً من المؤلفات المهمة . وقد ترجم للمأمون وللمعتصم والواثق والمتوكل ، وتجول في الأقطار لجمع الكتب النادرة . وكان ينقل الكتب الى السريانية والعربية ، ويشرف على اعمال سائر المترجمين امثال ابن البطريق ويحيى بن هارون وموسى بن خالد ، ويصحح كتب السابقين .

من الكتب التي نقلها أو أشرف على نقلها أو صححها : مؤلفات اقليدس في الرياضيات ، وابقراط في الطب ، وارخميدس في الكيمياء ، وابولونيوس في الرياضيات والنجوم . وعن أرسطو كتب الطبيعيات والمقولات والاخلاق النيقوماخية وما بعد الطبيعة ، والنفس ، والكون والفساد . وعن افلاطون نقل كتاب الشرائع المكمل لكتاب الجمهورية ، والسفسطائي ، وبعض شروح فرفوريوس الصوري ، والاسكندر الافروديسي . وتجدر الاشارة الى ان حنين حظي بمنزلة خاصة لدى المأمون ، وطارت له شهرة واسعة فكثر خصومه وانبرى حساده للايقاع بينه وبين الخليفة فلم يفلحوا .

وقد جابهت حنين في عمله مصاعب متنوعة ، منها ايجاد ألفاظ عربية تناسب الفكرة اليونانية مع المحافظة على المعنى العام ، مما اضطره الى تعريب كلمات جديدة مثل « دوغماطيقيين وفسيولوجيا » . واعتمد حنين ترجمة صادقة شبه حرفية بالرغم من ان العربية لم تكن بعد قد بلغت طواعيتها المعروفة .

— ثابت بن قرّة : هو ثابت بن قرة الحراني الصائبي ، عاش في اواخر القرن التاسع للميلاد (الثالث للهجرة) ، وقد درس في حران وتعاطى الصيرفة . ترك مدينته اثر خلاف مع أهل مذهبه وراح يتنقل في المناطق ، حتى التقى محمد بن موسى الخوارزمي الذي اصطحبه الى بغداد وقدمه الى الخليفة المعتضد . فأكرمه الخليفة واغدق عليه الهبات ، وأقطعه الضياع .

ويُعد ثابت من ألمع علماء زمانه ، فكان يجيد السريانية واليونانية والعبرية ، فضلاً عن العربية . وساهم في نقل كتب الطب والمنطق والرياضيات والفلك ، واختصر كتاب المجسطي وسهله تعميماً للمعرفة .

اشتغل ثابت بالهندسة التحليلية ، وبعلاقة الهندسة بالجبر ، وحل المعادلات التكعيبية ، ووسع نظرية فيثاغوراس في العدد . ولثابت ارصاد عدة ، وقد وضع كتاباً يبين فيه السنة الشمسية . وفي عصره اشتهر في الطب واختص في الحصبة والجدري ، وكان اشهر اطباء عصره .

— قسطا بن لوقا : عاش قسطا في مطلع القرن العاشر (الرابع للهجرة) ، وقد ولد في بعلبك ، وكان نصرانيا . تلقى علومه في بلاد الروم فاتقن اليونانية والسريانية والعربية وحذق الطب وتعمق بالفلسفة . ثم انتقل الى بغداد زمن المقتدر حيث طلب منه ان ينقل الى العربية عدداً من الكتب . ولم يطل به المقام في بغداد اذ غادرها الى آسيا الصغرى وأرمينيا ، وقد اشتهر بالطب وفاق أطباء عصره .

اتصفت ترجمات قسطا بالوضوح وصحة التعبير . كما ترك مؤلفات شملت التاريخ والفلسفة والفلك والجبر والهندسة والادب والدين ...

— يحيى بن عدي : عاش يحيى في اواخر القرن العاشر (الرابع للهجرة) ، وكان يعقوبي المذهب . ولد في تكريت وتتلمذ للفارابي . اهتم بنقل الفلسفة ، وخاصة مقولات ارسطو ، وما بعد الطبيعة والشعر ، كما نقل سفسطائي افلاطون ، وطيماوس ، وكتاب الشرائع ...

ج — نتيجة النهضة الفكرية

بدأت النهضة الفكرية تعطي ثمارها في القرن الرابع للهجرة (العاشر للميلاد) . وقد تحولت عواصم العالم الاسلامي الى مراكز علمية ، في بغداد والبصرة والكوفة وحلب وانطاكية وطرابلس والقاهرة وتونس ومراكش وقرطبة وطليطلة وغرناطة . وأهم الحقول التي ظهرت فيها نتائج النهضة :

— **اللغة والادب** : انتهى علماء اللغة الى وضع قواعد تجمع بين آراء مدرستي الكوفة والبصرة . واهتم رجال الفقه بالالفاظ ومدلولاتها وترتيب الحروف بحسب مخارجها ، وكان للخليل فضل كبير في ذلك بعدما وضع كتاب « العين » وهو اول معجم لغوي عرفه العرب . ثم تتالت المعاجم في القرنين العاشر والحادي عشر ، وتكللت مع جمال الدين بن مكرم بن منظور في كتاب « لسان العرب » .

في مجال النقد عرف اسم الجاحظ وابن سلام وابن قتيبة وقدامة بن جعفر والعسكري وابن رشيق والآمدي والجرجاني وابن الأثير . وفي مجال العروض وضع الخليل بن أحمد الاوزان الشعرية ونظمها في بحور معروفة .

امّا الأدب فمال أصحابه الى التدوين ، ثم ظهرت الكتب الأدبية الضخمة ومنها كتاب « الأغاني » لابي الفرج الاصفهاني ...

— **التاريخ والجغرافيا** : اقبل الكتاب بشغف على التأريخ وتركوا عدداً كبيراً من المؤلفات . وقد اهتم قسم منها بأخبار الفتوحات ككتاب « المغازي » للواقدي و « تاريخ افتتاح الاندلس » لابن القوطية ، و « فتوح البلدان » للبلاذري . وتناول قسم آخر التاريخ العام مثل « اخبار الرسل والملوك » للطبري و « مروج الذهب » للمسعودي وكتب « العبر ... » لابن خلدون ...

كما ظهرت كتب التراجم التي تناولت سير مشاهير الرجال ، ومنها « سيرة النبي » لابن هشام ، وكتاب « وفيات الأعيان » لابن خلكان ، و « معجم الادباء » لياقوت ، و « فوات الوفيات » للكتبي ، و « أخبار الحكماء » للقفطي ، و « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » لابن أبي أصيبعة ، و « الدرر الكامنة » للعسقلاني ...

ثم ان اتساع الرقعة الجغرافية وتنوع طبيعتها أعطى الجغرافيين حقولاً واسعة للبحث والتأليف . فكان لنا كتاب « المسالك والممالك » لابن حوقل ، و« كتاب البلدان » لليعقوبي ، وكتاب « معجم البلدان » لياقوت الحموي ...

واولع بعض الادباء بالأسفار وتدوين مشاهداتهم المتنوعة فكان لنا ادب الرحلات . ومن هذه المؤلفات كتاب « تحفة الانظار » لابن بطوطه ، و« نزهة المشتاق » للادريسي ، ورحلات ابن جبير وسواها .

— **الرياضيات والفلك** : نقلت الى العربية كتب متعددة في الفلك والرياضيات من الهندية واليونانية ، مما ساعد على اقتباس نظام العدد العشري ، وبعض قواعد الحساب ، ومعرفة في علم النجوم ، وعلم الجبر والمثلثات ، وقواعد متنوعة في الهندسة . وقد نبغ من العلماء محمد بن موسى الخوارزمي الذي استخدم الارقام الهندية وعممها ، وألف كتابه المشهور « الجبر والمقابلة » ، واشتغل في المثلثات ، وفي علم الفلك ...

أما البتّاني فكان يجري أرصاده الفلكية في الرقة وانطاكية ، ومن بعد جاء ابو الريحان البيروني فدقّق في الارصاد وحقق الازياج في كتابه « الآثار الباقية » .

واهتم فلكيو العرب في ضبط مقياس خطوط العرض ، وتعيين مواعيد الكسوف والخسوف ، واوقات اعتدال الليل والنهار ...

— **الطب والكيمياء** : اعتمد العرب على مؤلفات اليونان وبخاصة كتب ابقراط وجالينوس ، واخذوا عن الهنود أساليب المعالجة بالعقاقير وخصائص الحشائش الطبية . ومن الذين اشتهروا في وضع العقاقير أبو بكر الرازي صاحب الموسوعة الطبية المعروفة باسم « الحاوي » ، وفيها وصف للامراض وتعيين الدواء الملائم . واشتهر اطباء الاندلس بالجراحة فنبغ منهم الزهراوي صاحب كتاب « التعريف لمن عجز عن التأليف » .

ومن مآثر اطباء العرب تأسيس المستوصفات النقالة ، وتأسيس مدارس للصيدلة ، وحوانيت للادوية ، واستخدام الفتيل في الجراحة ، والمرقّد (البنج) في العمليات الجراحية ، ومعالجة النزيف بالمبردات ، فضلاً عن اكتشافات طبية متنوعة ومنها اكتشاف الدورة الدموية .

— **الطبيعيات** : اهتم العرب بالعلوم الطبيعية النظرية والتطبيعية ، ومن الذين اشتهروا بنواميس الطبيعة ابن الهيثم في علم البصريات ، وقد وضع قواعد حول انتقال النور ، وكان لكتابه « المناظر » اثره في علم البصريات وترجم الى اللغة اللاتينية . كما اشتهر أبو الفتح الخازني صاحب النظريات في علم الحيل ، وقد اخترع عدداً من الأدوات والمقاييس ووضع كتاب « ميزان الحكمة » .

وفي علم النبات نبغ ابن البيطار الاندلسي الذي تنقل في اقطار العالم العربي وجمع اصنافاً متنوعة من النباتات ، ووضع كتاباً وصف فيه النباتات وخصائصها هو كتاب « الجامع لمفردات الأغذية والأدوية » . امّا في علم الحيوان فاشتهر كمال الدين الدميري صاحب كتاب « حياة الحيوان الكبرى » .

الفصل الثاني

الفِرق الكلامية

الفصل الثاني

الفرق الكلامية

كان المسلمون في عهدهم الاول يأخذون بنص القرآن الكريم وحرفية الحديث ، وكانوا في البدء قانعين بنصوص القرآن مكتفين بتوجيهات مرشديهم . ولكنهم بعد اتصالهم بالحضارات المجاورة ، من فارسية ورومية وسريانية وقبطية ، اختلفت معهم الاوضاع واصبحوا بحاجة الى مناهج جديدة . ثم ان الاحداث التي رافقت صدر الإسلام ، وتطور التفكير لدى المسلمين ، ادى الى نشوء مسائل متعددة حول بعض المفاهيم العقائدية ، منها :

— **الايمان وصاحب الكبيرة** : اتهم الخوارج « ايمة الضلال » ، كما سموهم ، بأنهم اصحاب كبائر ، لأنهم اهرقوا دماء زكية في سبيل مطامع دنيوية . وقالوا في صاحب الكبيرة انه كافر ومصيره النار . وقد رفض العلماء هذا الحكم وتركوا فيه القرار لله وحده ، فعرفوا بالمرجئة . ومع الزمن اصبحت قضية الايمان وصاحب الكبيرة مسألة معقدة : فاذا كانت الجنة للمؤمن والنار للكافر ، فما منزلة صاحب الكبيرة ؟

لقد رأى فقهاء الخوارج ان اعمال اصحاب الكبائر انما هي اعمال غير ذوي الايمان الصحيح ، ولئن آمنوا بلسانهم فقد كفروا بأعمالهم ، و« الايمان اقرار باللسان وعمل بالأركان » . امّا سائر الفقهاء فاعتمدوا ما قبله النبي من الوافدين على الاسلام اذ قبل منهم اسلامهم بمحض الاقرار وعدّهم بين المؤمنين بمجرد نطقهم بالشهادة الدالة على ايمانهم بالله وبالرسالة ، فالنيات لله والحكم له أولاً وآخراً .

فيما بعد أثيرت القضية في مجلس الحسن البصري (أوائل القرن الثامن للميلاد) فكان رأيه أن صاحب الكبيرة مؤمن لكنه منافق (أعماله تخالف ايمانه) وقد يغفر له الله كبيرته بما له من حسنات أو بشفاعة النبي أو بعض الاولياء . إلا ان تلميذه واصل بن عطاء قضى بان صاحب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ، بل هو في « منزلة بين المنزلتين » ، كما انه فاسق (متهاون في امور الشريعة) وغير ناج من عذاب النار ولو الى حين . ثم اعتزل واصل واتباعه مجلس الحسن فسموا باسم « المعتزلة » .

— **الجبر والاختيار** : جاء في « نهج البلاغة » ان أحدهم سأل علياً : « أكان مسيرنا الى الشام بقضاء من الله وقدر ؟ » فأجاب : « لعلك ظننت قضاء لازماً وقدر محتوماً ، ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب ، وسقط الوعد والوعيد » . وقيل أيضاً ان معبد الجهني (أواخر القرن الأول للهجرة) كان أول من علم بان الانسان قادر على أفعاله خيرها وشرها ، وانه مستحق على ما يفعل ثواباً أو عقاباً . وفي القرآن الكريم آيات يستفاد من نصها ان الانسان مخير : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » (الزلزله : ٨) .

الصفات والذات : من القضايا التي أُثيرت ما يتعلق بصفات الذات الألهية ، وهي صفات حسّية كاليد والعين ، ومعنوية كالعلم والقدرة . فقد جاء في القرآن الكريم : « يد الله فوق ايديهم » و« عين الله ترعاكم » و« على العرش استوى » . فمثل هذه الآيات لم يكن موضوعاً للتساؤل بين المسلمين الاولين ، اذ اخذت بمدلولها البسيط المعتاد ، وفيما بعد غدت موضوعاً لنقاش انقسم على اثره المفكرون الى مؤمنين بالحرفية عرفوا « بالمشبهة » والمجسمة ، والى مؤولين يحملونها على المجاز المطلق ، فيعتبرون اليد رمز القوة والاستعلاء ، والعين رمز العناية والارشاد ، والاستواء رمز السيطرة والسلطان .

والواقع ان عامة العلماء ظلوا متحفظين ، لا يغالون في لزوم الحرفية ولا في التأويل ، وقد عرف المعتدلون باسم الصفاتية أو المنزّهة .

أ ـــ فرق الكلام الاولى

١ ـــ **القدرية** : تقوم تعاليم القدرية على ثلاثة نواح مهمة ، نادى بها معبد الجهني وأتباعه :

ـــ القول بان الانسان مخيّر ، قادر على فعل الخير والشر ، مسؤول عما يفعل يوم الحساب ، مثاب على ما هو خير ، ومعاقب على ما هو شر ، وذلك بمقتضى العدالة الالهية . وقد اعتمدت القدرية على آية تدل ظاهراً على التغيير ومنها : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » (الزلزله : ٨) .

ـــ الاعتقاد بان الايمان يقوم على المعرفة ، والاقرار بعبادة الله ، والتصديق بالرسالة . امّا مآل صاحب الكبيرة فيذهب القدريون بشأنه مذهب القدرية ، اذ يتركون الحكم فيه لله تعالى .

ـــ القول بتأويل الصفات الذاتية «كاليد والعين» ونفي الصفات المعنوية «كالعلم والقدرة» . والمراد بنفي الصفاة اعتبارها والذات الالهية واحداً ، أي انه تعالى عالم بذاته لا بعلم وقادر بذاته لا بقدرة ، ومن الآيات الدالة على ذلك : « وليس كمثله شيء وهو السميع البصير » (الشورى : ١١) .

٢ ـــ **الجبرية** : أول من نادى بالجبر المطلق هو جهم بن صفوان ، وقد علّم بان العبد مسيّر بالارادة الالهية تسييراً مطلقاً ، فسمي اتباعه بالجبرية ، كما عرفوا باسم الجهمية ، وأهم تعاليمهم :

ـــ القول بان العبد مجبر ، مسير في كل ما يفعل بالارادة الالهية ، لا اختيار له في شيء ، ولا قدرة له على شيء ، فالله قدّر عليه مقدماً كل مايفعل وكل ما يترك وكل ما يختار . وفي ذلك اعتمدت آيات تشير الى التسيير : « وما تشاؤون إلا أنْ يشاء الله » (الانسان : ٢٩) .

ـــ نفي الصفات الالهية التي تتحمل التشبيه ، ولكنهم أجازوا وصفه تعالى بصفتين اثنتين هما الفعل والخلق .

— امتناع رؤية الله على المؤمنين في الآخرة ، وتأويل الآية : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » (القيامة : ٢٢) ، والقول بفناء الجنة والنار اعتقاداً منهم ان البقاء صفة خاصة لله تعالى ، لا يشاركه فيها شيء .

٣ — **الصفاتية** : اهتم بمسألة الصفات عبد الله بن سعيد الكلاّبي ، وتقبل آراءه جمهور من العلماء عرفوا باسم الصفاتية ، واهم تعاليمهم :

— اثبات الصفات بمدلولها الظاهر ، والامساك عن البحث في ماهيتها ، ومنعوا التشبيه وأوجبوا التنزيه . فقالوا في مثل « يد الله » ان لله يداً لكنها ليست كيد الانسان ، وفي مثل « الله يعلم » انه يعلم ولكن ليس كما يعلم الانسان .

— في موضوع القضاء والقدر جرت الصفاتية مجرى الجبرية في نفي القدرة والارادة عن العبد ، واعتبرته مسيراً بقضاء من ربه وقدر ، في كل ما يفعل وما يترك .

من هذه الخلافات الكلامية يتضح مدى الاعتماد على الاجتهاد العقلي . وقد توسعت القدرية في الاعتماد على العقل وتمادت في التأويل ، وحافظت الصفاتيه على النص ، كما أجازت الجبرية التأويل ولكنها لم تعتمده مبدأ شأن القدرية .

ثم اتسع النقاش الكلامي على اثر غوص العلماء في الآراء الفلسفية اليونانية ، بعد ان نقلت الى العربية . وقد نشبت المعركة الكلامية على أسس فلسفية جديدة بين المعتزلة والاشعرية ، فتحول الكلام الى علم قائم بنفسه هو علم الكلام .

ب — علم الكلام

كان الطور الأول من الحركة الكلامية قائماً على المنطق البديهي . ومع ازدهار حركة النقل واطلاع المفكرين على ما نقل من مؤلفات في المنطق والفلسفة ، أخذ اسلوب البحث ينسجم مع قواعد العلم . فأقام المتكلمون آراءهم على أسس فلسفية وايدوها بادلة عقلية . وقد غدا الكلام علماً بموضوع هو العقائد الدينية ، وبغرض هو استقصاء معانيها ومدلولاتها ، وبوسيلة هي الدفاع عن المفاهيم بالادلة البرهانية والحجج المنطقية .

١ — المعتزلة

هي أهم الفرق الكلامية ، فيها تجمعت حصيلة الآراء التي دار حولها الجدل بين الجبرية والقدرية والمرجئة . وقد اجمع المؤرخون على ان المعتزلة نشأت على يد واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد اثر الخلاف الذي قام بينهما وبين الحسن البصري حول مصير مرتكب الكبائر . ويبدو ان الخصومة العقائدية تعود الى اساس سياسي ، اذ ردها بعض

الدارسين الى النزاع الذي دار بين علي ومعاوية . فقد قامت فئة معتدلة أبت ان تحارب الى جانب علي وأبت ان تحاربه ، فسميت باسم « المعتزلة » .

فضلاً عن ذلك كان واصل بن عطاء وسائر المعتزلين من خصوم المعتزلين . وكان واصل ذا نزعة علوية شأن انصاره في المدينة مسقط رأسه ، بدليل ان الزيدية عدته من أوائل اربابها .

وقد لاقت المعتزلة خطوة كبيرة في العصر العباسي الاول ، حتى ان المأمون جعلها دين الدولة الرسمي . واستمرت في الأوج الى عهد المعتصم ، وامتدت الى عهد الواثق . لكن المتوكل حاربها واقصى رجالات المعتزلة عن مناصبهم . وجاء الاشعري فأجهز على المعتزلة عقائدياً .

والمبدأ الاساسي الذي اعتمدته المعتزلة في شرح تعاليمها هو النظر العقلي في المسائل الدينية واعتماد العقل اطلاقاً في فهم المشاكل وحلّها . واهم المبادئ التي عالجتها :

— **التوحيد** : شاء المعتزلة ، في ردهم على المجوسية والثنوية والدهرية ، ان يثبتوا بالبرهان وحدانيته تعالى . وبلغوا في تحليل التوحيد حداً بعيداً ، ورأوا في القرآن آيات تدل على التنزيه كقوله : « ليس كمثله شيء » ، واخرى تدل على التجسيم ، فتمسكوا بالاولى وأولوا الثانية .

وكان واصل ينفي « الصفات » لأنها في زعمه تؤدي الى الشرك ، فمن أثبت لله معنى أو صفة فقد أثبت إلهين . وأفاد المعتزلة من فلاسفة اليونان ، فقالوا ان الله عالم بذاته ، قادر بذاته ، حي بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة زائدة على ذاته . واجمعوا على نفي التشبيه عن الله ، فلا يشبهه شيء من مخلوقاته بوجه من الوجوه .

وبحث المعتزلة في مسألة « خلق القرآن » ، ورأوا ان القرآن الكريم « جسم وعرض » ، وكل جسم محدث وكل عرض محدث ايضاً . والقرآن كلام ، فهو جسم ، وهو عرض ، وهو بالتالي مخلوق ومحدث . ولما كان القرآن كلام الله ، والكلام محدثاً ، فقد نجم عنه ان القرآن محدث . فالله متكلم اذاً بكلام محدث ، وهذا الكلام المحدث ليس قائماً به تعالى ، بل هو خارج عن ذاته ، يحدثه في محل ، لقد جاء في القرآن الكريم : « إنا جعلناه قرآناً عربياً » ، فكل ما قد جعله الله مخلوق . وجاء فيه : « كذلك نقص عليك من انباء ما قد سبق » ، وفيه دليل وروده بعد حوادث سبقته ، فأحدث القرآن بعدها .

كذلك بحثت المعتزلة في مسألة « الرؤية السعيدة » ، أو رؤية الله في الآخرة . فالابرار يمثلون أمام ربهم يوم القيامة ، بحسب ما ورد في القرآن الكريم : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربّها ناظرة » (القيامة : ٢٢) ، وأما الاشرار فيحجبون عنه ، من قوله : « كلاّ إنهم عن ربهم يومئذ لمحجبون » (المطففين : ١٥) . ويستندون الى خبر الرؤية في الحديث : « انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته » .

وطبيعي ان ينكر المعتزلة رؤية الله بالابصار ، بعد نفي الصفات ، لأنها تؤدي الى التشبيه : « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار » (الانعام : ١٠٣) . وأما الآيات الدالة على هذه الرؤية السعيدة فأولوها تأويلاً يلائم التعطيل .

قالوا ، مثلاً ، في تفسير الآية : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » ، ان « ناظرة » تعني « منتظرة » ، من الانتظار ، و « إلى » من « الآلاء » ومعناها النعم . فيكون معنى الآية في رأيهم : ان هذه الوجوه الناضرة تنتظر نعم ربها .

ـــ **العدل** : ان الخلاف حول مسألة القضاء والقدر ، والتخيير والتسيير ، قديم العهد في الاسلام . والقرآن الكريم فيه آيات تحمل معنى التسيير والجبر : « قل لن يصيبنا إلا ماكتب الله لنا » (التوبة : ٥١) ، « وكذلك يُضل الله من يشاء ويهدي من يشاء » (الاعراف : ١٨٨) . وفيه آيات تتضمن معنى الحرية والتخيير : «كل نفس بما كسبت رهينة » (المدثر : ٤١) ، « من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها » (فصلت : ٤٦) . واشتمل بعضها على المعنيين معاً : « وما تشاؤون الا ان يشاء الله » (الانسان : ٣٠) .

والمعتزلة التي سميت بأهل العدل ذهبت في العدل مذهب القدرية . ومن ابرز تعليلاتهم في مسألة العدل كلامهم على الأفعال باستنادهم الى التكليف ، وتبرير ارسال الرسل ، ونفي الظلم عنه تعالى ، ثم كلامهم على الصلاح والاصلح وعلى السمع والعقل .

قسم المعتزلة « **الافعال** » الى ارادية اختيارية وغير ارادية . فالأفعال غير الارادية ليست من صنع العبد وانما الله هو صانعها ، اذ خلقها الله في طبيعة العبد كما وهب للشجرة ان تؤتي ثمارها . أما الافعال الارادية فقد رأى ارباب الاعتزال انها من صنع العبد ، يأتيها بارادته واختياره وحريته ، غير ان علم الله سابق لعمل الانسان ، والله هو الذي وهبه القدرة على صنعه .

ومدار عقيدة « **الصلاح والاصلح** » ان كل فعل صادر عن الله صلاح وخير ، وكل ما فعله من اجل عباده فيه نفع لهم ، والاصلح ليس الألذ بل هو ما حسنت عاقبته . ومن المحال ان يأتي الله الشر ، بل هو غير قادر على فعله . لقد أسبغ الله على عباده أصلح ما لديه ، ولو كان لديه أصلح مما أعطى ، ولم يعطه ، لعُدّ منه ذلك بخلاً وظلماً ، وهذا كفر .

وفيما يتعلق « **بالسمع والعقل** » فان الرأي السائد عند أهل السنّة ان الخير يعد خيراً لان الشرع قد أمر به ، ويعد الشر شراً لأن الشرع قد نهى عنه . وكان اهل الاعتزال يجلون العقل فأجمعوا على ان الله أعطى الانسان موهبة العقل ليميز بين الحسن والقبيح ، وبين الخير والشر . وقد استطاع العقل ان يدرك هذا التمييز قبل ورود الشرع . وكان جل بحثهم في هذا المبدأ حول مصير الذين لم تدركهم دعوة النبوة وأحكام الشريعة . أيكون مصيرهم العقاب وهم لم يخالفوا أمر الله لأنهم لم يعلموه ؟ أم يكون مصيرهم الثواب وهم لم يتمشوا بموجب ما أمر الله فيستحقوه ؟ وعليه يكون العقل قد ادرك الخير والشر قبل ورود الشرع . فالخير والشر اعتباران ذاتيان . غير ان الانسان قد يأتي شراً ، والله هو الذي وهبه القدرة على الفعل ، فهل يُعصى الله مكرهاً ؟ فردّ المعتزلة على ذلك بقولهم : الحرية هبة من الله ، ومثلها الارادة ، ولما كان الانسان حراً فيما يريد صح حسابه .

— **الوعد والوعيد** : ان الله صادق في وعده ووعيده ، لا يغفر الكبيرة إلا بعد التوبة . فاذا تاب المؤمن قبل موته عن الكبيرة غُفر له وأُثيب ، وان لم يتب خُلد في عذاب جهنم ، ولكن عذابه فيها يكون أخف من عذاب الكفار . فيكون المعتزلة قد انكروا مبدأ الشفاعة لأنه يتعارض ومبدأ العدالة الالهية ، كما انكروا المحاباة . واستندوا الى آيات قرآنية تثبت رأيهم ، منها : « يومئذ لا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن اذن له » (سبأ : ٢٢) ، « واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة » (البقرة : ٤٨) .

— **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من واجبات كل مؤمن ، يأتيه على قدر ما يستطيع . فيكون بالقلب ان كفى ، وباللسان ان لم يكف القلب ، وباليد إن لم يغنيا : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » (آل عمران : ١٠٤) .

٢ — الاشعرية

هي فرقة كلامية ابتعدت عن الآراء المبالغة في تمسكها بالنص ، وعن الآراء الاعتزالية التي اعتمدت الفلسفة واساليبها دون سواها . وقد اتخذت الاشعرية موقفاً معتدلاً ، فراح افرادها ينشدون الحقيقة الدينية عن طريق الادراك العقلي ، ولكنهم لم يستسلموا للعقل استسلاماً كاملاً ، بل أجازوا النظر الفلسفي في المسائل الدينية ، لأن للعقل قوة محدودة ولا يستخدم إلا ضمن نطاق محصور ، كما قدموا النص الديني على التعليم الفلسفي حيث يتعارضان .

ظهرت الاشعرية حول أبي الحسن الاشعري (٣٢٤ هـ) ، وذلك على اثر المناظرة الكلامية التي دارت بينه وبين استاذه أبي علي الجبائي ، رأس معتزلة البصرة عهد ذاك ، في مسألة الصلاح والأصلح ، كما عارضت الاشعرية المعتزلة في مسائل أخرى . ونحاول فيما يلي استعراض بعض مبادئها :

— **الصفات والذات** : خالف الاشعري المعتزلة في تعليل الصفات الالهية ، مثبتاً ان النواميس لا وجود لها ، وان الله يعلم كل ما في الكون بعلم مباشر ، وان القرآن الكريم كلام الله الأزلي ، وان رؤيه الله في الآخرة ليست بالأمر المحال .

أمّا من جهة « **العلم** » فان علمه تعالى محيط بكل شيء ، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً . وان تغيرت الموجودات فعلم الله لا يتغير لأن الله كان عالماً بهذا التبدّل قبل حدوثه .

وفيما يتعلق « **بأزلية القرآن** » فان عقيدة السلف أن القرآن ازلي ، وفي مذهب المعتزلة انه مخلوق . امّا الاشعرية فقد وقفت من الفئتين موقف اعتدال ، وميزت بين الكلام المسموع ، والمنقول في القرآن ، وبين المعاني التي يتضمنها هذا الكلام . وفي رأيهم ان القرآن من حيث هو ألفاظ ينطق بها ، وتنقل وتسمع ، محدث ومخلوق ، غير ان هذه الكلمات

هي القرآن عن طريق الرمز . اما كلام الله على الوجه الصحيح فحديث نفسي ليس بحرف ولا بصوت . وحديثه هذا واحد لا يتغير ، مهما تغيرت الاعتبارات . هذا المدلول النفسي هو كلام الله بالحقيقة ، وهو قديم ازلي قائم بذاته تعالى .

هناك اخيراً « **الرؤية السعيدة** » ، والمعتزلة نقضت مبدأ السلف القائل بأن الله يُرى في الآخرة لتزيل بذلك التشبيه عن الله ، والجسمانية التي تحده في زمان وجهة ومكان . فراحت الاشعرية ترد عليها ذاهبة الى ان الرؤية السعيدة أمر جائز ، بل امر واقع لا مجال لانكاره . أما قوله : « لا تدركه الابصار » فيعني ان الأبصار لا تدركه في هذه الدنيا ...

— **الكسب** : ذهبت الجبرية مذهب السلف الى ان الانسان مسيّر ، واثبتت المعتزلة ان العبد مخير . فاعترض الاشعرية على الجبرية وعلى المعتزلة ، وقالوا : ان افعال العباد كلها مخلوقة ، والله هو الذي يخلقها ، ولو كان الانسان خالقاً لها لشارك الله في الخلق . وان كان العبد عاجزاً عن خلق أفعاله فكيف يحاسبه الله على اعمال ليست من فعله ؟ هنا ميّز الاشاعرة ، على طريقة أهل الاعتزال ، بين الافعال اللاإرادية — كالرعدة والرعشة — وبين الأفعال الارادية ، وليست للانسان قدرة إلا على الارادية منها . والله هو الذي يهب الانسان هذه القدرة الكاسبة . يعني ان الله يخلق الأفعال ويمنح العبد القدرة على فعلها ، فالانسان كاسب لهذه الأفعال .

— **نفي مبدأ السببية** : أخذ العقليون بمبدأ السببية ، فردّوا بعض الممكنات الى بعض وجعلوا بعضها صادراً عن بعض . أمّا الاشاعرة فقد رأوا ان الممكنات لا تشتمل هي بذاتها على قوة العطاء ، وانما تستمد هذه القوة من الله الذي اودعها فيها . فالمادة لا تؤثر في المادة وانما يجري التحويل بمشيئته وارادته تعالى . فهم اذاً ينكرون كل علاقة بين السبب المباشر والمسبّب ، ويقررون ان السبب الحقيقي لكل ما يحدث ليس النظام المقرر والنواميس الطبيعية ، بل هو الله تعالى .

— **السمع والعقل** : لا يجوز ، في رأي الاشاعرة ، الاحتكام الى العقل في تقرير ما هو خير وما هُو شرّ ، وفي تقرير العدل الالهي ، والصلاح والأصلح ، والعقاب والثواب . فكل ما يأتيه الله بشأن العباد عدل « لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون » . وقد تناولو في هذا المجال مسألة الخير والشر ، وحقيقة الايمان ، والمعاد .

في رأي المعتزلة ان « **الخير والشر** » اعتباران ذاتيّان ، يثبتها العقل . امّا الاشاعرة فيعتبرون الخير والشر تقريرين ، وانهما وليدا المشيئة الالهية ، والشر كالخير وجد بارادته تعالى . فاذا قال المعتزلة : لا يجوز اعتبار الله مصدراً للشر أجاب الأشاعرة : ان الله لا يأتي إلا العمل العادل ، وفي ايجاده الشر حكمةٌ نجهل كنهها .

ويذهب الاشاعرة الى ان « **الايمان** » هو التصديق بالله تعالى ، ومن الممكن ان يجتمع الفسق والايمان في شخص واحد . وان مرتكب الكبيرة ، اذا مات ، فأمره الى الله : ان شاء عذبه بكبيرته ، وان شاء عفا عنه .

وفي ما يتعلق « **بالمعاد** » يرى الاشاعرة ان الله خلق الانسان من عدم ، ويجوز ان يخلقه من جديد بعد عدمه :

فالخلق في الاعادة كالخلق في الابتداء . وقد جاء في الكتاب الكريم انه جعل ظهور النار ، على حرها ويبسها ، من الشجر الأخضر ، على نداوته ورطوبته ، دليلاً على جواز خلقه الحياة في الرمّة البالية والعظام النخرة . أما ما ورد في الشرع من الاخبار عن اوصاف المعاد فهذا ما يجب اجراؤه على ظاهره ، والايمان به كما ورد نصاً ، اذ ان وجوده أو اثباته ليس بالأمر المستحيل .

هذا هو الاتجاه الفكري الذي نهجته الاشعرية . وقد وضعه الاشعري وكّمله تلامذته من بعده . وابرزهم ابو المعالي الجويني امام الحرمين ، والباقلاني ، والقشيري ، والغزالي ...

الفصل الثالث

أبو العلاء المعرّي

الفصل الثالث

أبو العلاء المعرّي

أ — عصره

ترتبط آراء المعري بأحوال العصر الذي عاش فيه ، مما يحتّم التعرف الى اوضاع هذا العصر . « فالحياة السياسية » كانت سيئة ، اذ استولى الترك على أمر الخلافة وتطاولوا على الخلفاء عزلاً وسجناً وتعذيباً . وقد كان أسياد بغداد عرضة للكيد والدسائس من الجند والوزراء تارة ، ومن المقربين ونساء القصور تارة اخرى . واستبد حكام المناطق بما في ايديهم ، مما أدى الى قيام دويلات في قلب الخلافة العباسية كالدولة الغزنوية بالهند وافغان ، والسامانية في فارس ، والاخشيدية والفاطمية في مصر ، والحمدانية في حلب وغيرها . وأبو العلاء المعري عاصر من هذه الدويلات البويهيين والحمدانيين والمرداسيين والفاطميين ، وشاهد التطاحن الدامي بينها .

ولم تكن « الحياة الاقتصادية والاجتماعية » اقل سوءاً وفساداً . فالضرائب كانت تفرض بدون حساب أو نظام ، وضعفت الثقة في علاقة الافراد ، وتراخت القيود العائلية ، وتباينت المذاهب والآراء ، فانتشر الفساد وعمت الفوضى .

وقد أدت الاوضاع القائمة الى تحرر في الدين والفرائض ، فأصبح الدين أضعف من أن يسيطر على النفوس والضمائر . ومع ذلك فان « الحياة العقلية » ازدهرت وبلغت ذروة عالية ...

ب — حياته وآثاره

ولد أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخي عام ٣٦٣ هـ في معرة النعمان ، من اعمال حلب ، في اسرة معروفة بالعلم والفقه والادب . في الرابعة من عمره اصيب بمرض الجدري ففقد بصره قبل بلوغ السادسة ، ولم يعد يذكر من الألوان إلا الأحمر .

أخذ علومه الاولى عن أبيه وبعض أقاربه ، ثم انتقل الى حلب حيث تعمق في الأدب واللغة وعلوم الدين . وقصد انطاكية واللاذقية وطرابلس يجالس العلماء ويطلع على الثقافات المتنوعة . ثم عاد الى المعرة وعاش مع امه وخادمه من ريع وقف ضئيل .

ثم ضاقت سبل الحياة في وجه أبي العلاء ، فترك المعرة قاصداً بغداد . وقد استقبل بحفاوة بالغة ، وراح يتصل بالعلماء ويحضر مجالس الفكر يناظر ، فيأخذ ويعطي ، ولم ينل الشهرة التي كان يطمح اليها . وقد أغضب الشريف المرتضي بسبب تعصبه الشديد للمتنبي ، فطرده من مجلسه بعنف . ثم وافاه خبر مرض أمه فترك بغداد على الرغم من إلحاح أهلها .

قضى المعري ما تبقى من حياته في المعرة ولم يبارحها . وقد لزم بيته وسمى نفسه رهين المحبسين (البيت والعمى) ، ولم يكن يخرج إلا قليلاً ويكتفي بالحبوب والثمار .

والشهرة التي طلبها في بغداد جاءته الى المعرة ، فقصده طلاب العلم من مختلف الأقطار ، وكاتبه الحكام والوزراء والعلماء . وقد توفي سنة ٤٤٩ هـ ، واوصى بأن يكتب على قبره :

هـــــذا جنـــــاه أبـي علي ومـــــا جنيت على أحـــــد .

ترك المعري مؤلفات كثيرة شعرية ونثرية ، ضاع قسم كبير منها ، واهم ما وصل منها :

— اللزوميات ، أو لزوم ما يلزم : سمي كذلك لأنه التزم فيه القافية حرفين ، كما التزم كل حروف المعجم روياً لقصائده . وهو ديوان شعري حوى بعضاً من آرائه الفلسفية ومواقفه الاجتماعية .

— سقط الزند : هو ديوان شعري نظمه قبل عزلته ، فيه الكثير من غريب الكلام ، والقليل من الآراء الفلسفية . وتدور الموضوعات حول الوصف والرثاء والفخر وشكوى الدهر ، ومن أشهر قصائد الديوان قصيدتا « غير مجد » و « ألا في سبيل المجد » .

— رسالة الغفران : كتبها في عزلته ، وهي انتقادية لاذعة قريبة من الملهاة الالهية لدانتي .

ج — التشاؤم العلائي ، دوافع التشاؤم

للتشاؤم العلائي **دوافع** متعددة نحاول التوقف عند أهمها . فمن هذه الدوافع **العمى** ، اذ أصيب بالجدري عندما كان بعد في الرابعة من عمره . وفقد نظره قبل السادسة . و « أثر هذه المصيبة عظيم يلزم صاحبه في جميع اطوار حياته ، لأنه يذكر بصره كلما عرضت له حاجة وكلما ناله من الناس خير أو شر ... والمكفوف ، اذا جالس المبصرين ، اعزل وإن بزهم بأدبه وعلمه ، فقد يتندرون عليه باشارات الايدي وغمز الألحاظ وهز الرؤوس ، وهو عن كل ذلك غافل محجوب . وهو ان اشتد ذكاؤه كثرت حاجته اليهم وكثرت نقمتهم عليه ، فهو عاجز عن تحصيل قوته الا بمعونتهم ، وعاجز عن الكتابة ... فاليأس أخلق به من الرجاء والموت خير له من الحياة ... » .

ومن دوافع التشاؤم العلائي **موت والد ابي العلاء** ، فبالنظر الى عماه كان أحوج الناس الى اب يغمره بعطفه وحنانه ، ويوفر له سبل العيش والمعونه . وقد قام الوالد بكل ما تفرضه الابوة نحو الابن الضرير . وشعر الصبي بكثير

من الاطمئنان في كنف والده ، ولكن الدهر سلبه هذا السند وتركه عرضة لكل ما يمكن ان يصيب فتى في مثل سنه وعماه وحاجته الى المال والعون .

وهناك **موقف الناس** منه ، فقد التقوه تارة بالرحمة والشفقة ، وتارة بالنقد والحسد ، واخرى بالتعالي والتكبر ، لأن الطبيعة ضنت عليه ببعض ما يكتمل به الانسان . وفي كل ذلك نوع من الازدراء وايقاع الأذية وجرح الكرامة . ويكفي ما لقيه في محافل ومناسبات متعددة من تعمد تحقيره واذاه ، خاصة في مدينة بغداد .

ولا ننسى **موت أمه** الذي اثر فيه بشكل مباشر ، فقد ترك المعري بغداد مسرعاً في العودة للقاء امه المريضة . ولكن القدر شاء ان يحرمه هذه الأمنية ، فماتت الام وهو في طريقة اليها . فكان هذا الموت النقطة التي بها طفحت كأس مصائبه ، فقرر اعتزال الناس .

وكان أبو العلاء **سوداوي المزاج** يرى الكون مظلماً من خلال ظلمة بصره . وكان شديد التأثر ، معتداً بنفسه ، منطوياً على ذاته ، يفكر بالحوادث المؤلمة فيتضايق ويثور ويتشاءم .

ومن بواعث التشاؤم العلائي **فساد الحالة السياسية** ، اذ كانت الحروب متواصلة بين الروم والحمدانيين والفاطميين ، وما يتبع ذلك من فوضى واضطراب في الأمن ، واغتصاب في الحكم واستبداد بالرعية . وقد أدى ذلك الى **فساد الاوضاع الاجتماعية** ، فقسم غرق بالثروة ينفقها على لذاته وقسم يموت جوعاً ...

د ـــ التشاؤم العلائي ، مظاهر التشاؤم

اهم مظاهر التشاؤم العلائي يكمن في آرائه بالطبيعة البشرية ، والدنيا ، والزواج ، والنسل ، والمرأة ، والسياسة .

ـــ **الطبيعة البشرية** : الفساد غريزة في الانسان ، واللؤم فطرة في طبعه وطينته ، والشر قاسم مشترك بين الناس . انهم يتفاوتون قبحاً وجمالاً وجهلاً وثراء وفقراً ، ولكنهم يتساوون في فساد الطبع :

إن مـــازت النـــاس اخلاق يقـــاس بها ... فـــانهم عنـــد سوء الطبـــع اسواء
أو كـــان كـــل بني حواء يشبهني ... فبئس مـــا ولـــدت للنـــاس حواء

يظلم المرء أخاه في سبيل أمر تافه ولا سبب لذلك سوى لذة القهر . انه ذئب ينتظر سانحة للوثوب والفتك ، وليس بين الكائنات الحية من هو أشد ظلماً من الانسان :

يغـــدو على خلّـــه الانسان يظلمـــه ... كـــالذئب يـــأكـل عنـد الغرّة الـذيبـا

ـــ **الدنيا** : الانسان لئيم في دنيا لئيمة ، وليس لؤمه سوى قبس من لؤمها . وأبو العلاء يكني الدنيا بأم دفر (ام النتانة) . والناس يتهافتون عليها كما يتعاوى الكلاب حول جيفة نتنة ، ولا يجدون مع ذلك سوى الألم والكدّ والشقاء . ولا عجب اذ لا يرجى من الغرسة اللئيمة ثمار طيبة :

كلاب تعـــاوت أو تغـــاوت لجيفـــة — وأحسبني أصبحت ألأمهـــا كلبـــا

أو: قـــالوا فلان جيـــد لصديقـــه — لا يكـــذبوا مـــا في البريـــة جيـــد

فـــأميرهم نـــال الامـــارة بـــالخنـا — وتقيهم بصلاتـــــه يتصيـــــد ...

وقد نجد في قصيدته « غير مجد » خير شاهد على تشاؤمه من الحياة ونظرته السوداء الى دنيا الآلام والأحقاد :

غير مجد في ملتي واعتقـــــــادي — نوح بـــــــاك ولا ترنّم شاد

وشبيـــــــــه صوت النعيّ اذا — قيس بصوت البشير في كـــل نـــاد ...

تعب كلهـــا الحيـــاة فما أعجب — إلا من راغب في ازديـــــــاد

ان حزنـــا في ساعـــة الموت — اضعـــاف سرور في ساعـــة الميلاد ...

— **العدم والنسل** : كره أبو العلاء الوجود وتمنى العدم والفناء لكل حي . وليس من وسيلة لعدم الوجود سوى قطع النسل . والنسل جناية على أطفال أبرياء لأنه يلقيهم في بيئة الشقاء والألم . لذلك لم يشأ ان يشاطر اباه هذه الجناية فبقي عازباً وأوصى بأن يكتب على قبره :

هـــذا جنـــاه أبـي علي — ومـــا جنيت على أحـــد

— المرأة : بما ان الوجود شقاء والنسل جناية فان ابا العلاء دعا الى ترك الزواج . إلا انه وجد الزواج نافعاً للمرأة لأنه يرفع عنها اثقال الحياة ، فنصح بتزويجها :

واطلب لبنتك زوجـــاً كي يراعيهـــا — وخوّف ابنك من نسل وتزويج

وخير الزواج ما كان عقيماً لأنه يساعد على قطع النسل :

اذا شئت يومـــاً وصلـــة بقرينـــة — فخير نساء العالمين عقيمهـــــا

وفي قصيدته « التائية » أكثر آرائه حول المرأة ، فوسائل الاغراء عندها كثيرة واهمها التبرج والتزيّن وسحر النظر والحديث . لذا ينبغي التشدد في حجابها ، اذ على المرأة ان تنصرف الى شؤون بيتها ، والى غزل الصوف . فذاك أولى بها من التعلم لأنها لا تحتاج من العلم إلا القليل ، ولا يجوز ان تتلقى العلم إلا عن عجوز فان أو شيخ أعمى تساقطت مع الزمن أنيابه وارتجفت منه اليدان :

فحمـــل مغـــازل النسوان أولى — بهـــن مـــن الـــيراع مقلّمـــات

ولا يـــدنين من رجـــل ضرير — يلقنهن آيـــــــــا محكمات

سوى من كـــان مرتعشاً يـــداه — ولمّتـــــــــه من المثغات



أبو العلاء المعري

والزوج الفطن من عرف هذه الحقيقة ومنع زوجته من الاختلاط حتى بالوليد ابن العاشرة :

اذا بلـــغ الوليــــد لـــديك عشراً   فلا يـــدخـــل على الحرم الوليـــد

الا ان النساء حبـــــال غي   بهن يضيَّـــع الشرف التليـــد

— **السياسة** : ترك المعري آراء سياسية فيها الكثير من الجرأة ، فهو ينكر الملك ووراثته في عهد يسيطر فيه النظام الملكي الاستبدادي . وهو يرى في الملوك خداماً للأمة استأجرتهم لرعاية مصالحها . وواقع الحال ان الحكام لاهم لهم سوى الجاه والمال وفرض الضرائب وظلم الرعية ونشر الفوضى والفساد :

مُـــلّ المقـــام فكم أعـــاشر أمـــة   أمرت بغير صلاحهـــا امراؤهـــا

ظلموا الرعيـــة واستجـــازوا كيـــدهـــا   وعـــدوا مصالحهـــا وهم أجراؤهـــا

— **راحة الموت** : رأينا أبا العلاء متبرماً بالحياة ، فطبيعي اذن ان يرحب بالموت يريحه من المتاعب . واذا دعا له صديق بطول العمر غضب المعري لان الحياة تعب كلها ، لذا فانه يعتبر الموت عيدا بعد صوم الحياة :

أنـــا صائم طول الحيـــاة وانما   فطري الحمام ويوم ذاك أعيـــد

هـ — العقل والدين والمصير

١ — العقل : يبدو أبو العلاء ذا عقل راغب بالبحث ، يعرض الاشياء ويرفض كل حقيقة لا تقاس بمقاييس العقل . ولكنه في الوقت نفسه يشك بقدرة العقل المطلقة ، ويقف امام كثير من الامور موقف الحيرة .

ينكر المعري على الباطنية قولها بالامام المعصوم ، ويعتبر ان العقل هو الامام :

يرتجي النـــاس ان يقوم امـــام   نـــاطق في الكتيبـــة الخرساء

كـــذب الظن لا امـــام سوى العقـــل   مشيراً في صبحـــه والمساء

وهو يبالغ في الركون الى العقل وفي تعظيمه ، حتى ليجعله نبياً هادياً :

أيها الغر ، قـــد خصصت بعقـــل   فـــاسألنـــه ، فكـــل عقـــل نبـي

إلا انه ، من جهة اخرى ، يشك في قدرة العقل على بلوغ اليقين المطلق . واقصى ما يصل اليه الانسان في نطاق البحث انما هو من باب الظن والتخمين :

أمـــا اليقين فلا يقين ، وانما   اقصى اجتهـــادي ان أظن وأحـــدسا

ومما يجعل العقل محدود النطاق تأثره بعوامل كثيرة ، منها عامل القضاء والقدر :

العقـــل زين ولكن فوقـــه قـــدر   فما لـــه في ابتغـــاء الرزق تـــأثير

٢ ـ **الدين** : بالرغم من تناقض أبي العلاء وشكه في الماورائيات فانه لم يتعرض لوجود « **الله** » بانكار أو شك . انه مؤمن به مقر بوجوده دونما حاجة الى برهان على هذا الوجود ، ولديه اقتناع فطري بان وراء هذا الكون خالقاً حكيماً مدبراً . والله ازلي أبدي قادر كلي القدرة والعلم والارادة والحكمة . وهو واحد أحد لا شريك له في خلقه . أما جوهر الله وماهيته فمن الأمور التي يصعب على المرء فهمها ومن الخير عدم فهمها :

ويخبرونك عن رب العلى كـــــذبـــــا فما درى بشؤون الله إنسان .

وقد اعتقد المعري « **بالجبر المطلق** » واعتبره قانوناً عاماً يشمل الكائنات جميعاً . انه ارادة الله تنبسط على العوالم من جامدة ومتحركة ، من دون أن يكون للعقل قدرة على رد شيء من أحكامه . ولا شك في ان ما حل بالمعري من فقد بصر ونكبات ، ساعد في ترسيخ هذا المعتقد :

مـــا بـــاختيـــاري ميلادي ولا هرمي ولا حيـــاتي فهـــل لي بعـــد تخيير

وللمعري موقف واضح من « **الاديان والشرائع** » ، فقد هاجم الانبياء والمرسلين واتهم بالزور والرياء وبذر الشقاء والبغضاء :

ولا تحسب مقـــال الرسل حقـــا ولكـــن قـــول زور سطّـــروه
وكـــان النـــاس في عيش رغيـــد فجـــاءوا بـــالحال فكـــدروه

وعرض لكتب الدين فلم يكن رأيه فيها أفضل من رأيه في الانبياء :

دين وكفر وانبـــاء تقص وقرآن ينص وتوراة وانجيـــل
في كـــل جيـــل أبـــاطيـــل يـــدان بها فهـــل تفرد يومـــاً بـــالهدى جيـــل

وراح ينبه الاقوام الى حقيقة هذه الديانات وكيف يستغلها اربابها ورجالها في سبيل جمع المال وكسب الجاه :

أفيقوا أفيقوا يـــا رفـــاق فـــانما ديـــانتكم مكر من القـــدمـــاء

ويعرض الاديان على العقل فيراها على غير انسجام معه ولا وفاق :

اثنـــان هـــل الارض : ذو عقـــل بلا دين ، وآخر ديّن لا عقـــل لـــه

وينظر الى تضارب الأديان وتناقضها ، فيستدل من ذلك على فسادها لان وجه الحق واحد لا يتغير . فلم يبق إلا التشكيك بنوايا المرسلين واقوالهم :

أتى عيسى فـــأبطـــل دين موسى وجـــاء محمـــد بصلاة خمس
وقيـــل يجيء دين بعـــد هـــذا فـــأودى النـــاس بين غـــد وأمس
اذا قلت المحال رفعت صوتي وان قلت اليقين أطلت همسي

ويتساءل بعد هذا كله عن مدى صحة هذه الديانات :

في اللاذقيـــة ضجّـــة ما بين أحمـــد والمسيح
هـــذا بنـــاقوس يـــدق وذا بمأذنـــة يصيح
كـــل يؤيـــد دينـــه يـــا ليت شعري مـــا الصحيح

ونتساءل بعد هذا ما هو الدين الذي يرتضيه حكيم المعرة ؟ ان الدين بنظره يقوم على ترك الشر والحقد واحترام حقوق الغير :

مـــا الخير صوم يـــذوب الصائمون لـــه ولا صلاة ولا صوف على جسد
وانما هـو ترك الشر مطرحـــاً ونفضك الصدر من غـــل ومن حسد

ان جوهر الدين عند المعري هو ايمان بالله ووحدانيته ، ومعاملة حسنة للقريب . وهو لذلك يثور على الوعاظ الذين يدعون الناس الى عمل الخير وهم انفسهم بعيدون عنه :

رويـــدك قـــد غررت وانت غر بصاحب حيلـــة يعظ النساء
يحرم فيكم الصهبـــاء صبحـــاً ويشربها على عمـــد مساء
يقول لكم غـــدوت بلاكساء وفي لـــذاتها رهن الكساء

— **المصير** : آمن المعري بالقضاء والقدر ، وبأن الانسان مسيّر في أعماله . ولكن مسألة الثواب والعقاب فرضت عليه الاقرار بحرية الانسان ، وإلا كان الله ظالماً ان عاقب شخصاً على ارتكاب ذنب مقدر له .

وللثواب والعقاب لا بد من **خلود النفس** ، فما موقف المعري من مصير الانسان بعد الموت ؟ ان الانسان مركب ثنائي من نفس وجسد ، وليس من خلاف على أصل الجسد ومصيره اذ هو من العناصر الاربعة واليها يعود بعد انفصاله عن النفس وانحلاله . أمّا النفس فله فيها آراء متناقضة ، اذ يقول أحياناً ، مع أفلاطون ، انها جوهر مجرد هبط الى البدن وهو ينتظر فناء الجسد لينطلق من سجنه : رب روح كطائر القفص المسجون ترجو بموته التسريحا وأحياناً يتبع مذهب الماديين والطبيعيين من ان الروح نار يخمدها الموت :

والنفس تفنى بـــانفـــاس مكررة وساطـــع النـــار تخبي نوره اللمـــع

ثم يقف من مصير النفس متسائلاً متحيراً ، مقراً بعجزه امام هذه المعضلة ، معتبراً أن معرفتنا بمصير النفس انما هي من باب الظن والفرض :

ارواحنـــا معنـــا وليس لنـــا بها علم فكيف اذا حوتها الأقبر

من جهة اخرى يقر أصحاب الديانات بالبعث والنشور ، وينكره الفلاسفة الماديون والطبيعيون . أمّا أبو العلاء فقد اضطرب في هذا الموضوع ، فتارة يثبت البعث والدينونة ، ويراهن على الحقيقة :

زعم المنجّم والطبيب كلاهمـــــا ان لا معـــاد فقلت ذاك اليكمـــا
ان صح رأيكمـــا فلست بخـــاسر أو صح قولي فـــالخسار عليكمـــا

وتارة أخرى يتناول القضية بشيء من التهكم :

حيـــــاة ثم حشر ثم نشر حـــديث خرافـــة يـــا أم عمرو

و ـ خلاصة عامة

أنكر نيكلسون على ابي العلاء لقب فيلسوف ، لأنه ليس عنده مذهب فلسفي محدد ، وليس ما نصادفه في شعره سوى حكمة عادية نتيجة التأمل والتفكير في احوال عصره . وذهب الدكتور طه حسين الى ان اديب المعرة فيلسوف حقاً ، لأنه درس العلوم درساً علمياً متقناً وبسط سلطانها على حياته العملية ... ومهما يكن من أمر فأبو العلاء بلقب الحكيم أحق منه بلقب الفيلسوف .

من جهة أخرى أن أبا العلاء ليس كافراً ملحداً ولا مؤمناً مستسلماً . لقد كانت حياته سلسلة من الآراء المتناقضة المتتابعة على غير ترتيب .

نماذج مختارة من شعر المعرّي

جناية الوالد

أولو الفضل في أوطانهم غرباءُ — تشذّ وتنأى عنهم القرباءُ
اذا ما خَبت نارُ الشبيبة ساءني — ولو نصّ لي بين النجوم خباء
وزهّدني في الخلق معرفتي بهم — وعلمي بأنّ العالمين هباء
على الوُلد يجني والدٌ ولو انهم — ولاةٌ على امصارهم خطباء

شقاء العيش

ألا تفكّرت قبل النسل في زمن — به حللت ، فتدري أين تلقيه ؟
وأمه تسأل العرّاف قاضيةً — عنه النذور ، لعل الله يبقيه
وأنت أرشد منها حين تحمله — الى الطبيب يداويه ويسقيه
ولو رقى الصفلَ عيسى أو أُعيد له — بقراط ، ما كان من موت يوقّيه

حمل المغزل أولى

ولا تحمدْ حسانك إن توافت — بأيدٍ للسطور مقوّماتِ
فحملُ مغازل النسوانِ أولى — بهن من اليراع مقلّمات
سهامٌ إن عرفن كتاب لسنٍ — رجعن بما يسوء مسمّمات
ويتركن الرشيدَ بغير لُبٍ — أتين لهدْيه متعلمات
فلا يُدنَينَ من رجل ضرير — يُلقنهُن آياً مُحكمات
سوى من كان مرتعشاً يداه — ولمّتُه من المتثغات

طول السفر

لعمري لقد طال هذا السفرْ — عليّ واصبحتُ أحدو النفرْ
أأخرجُ من تحتِ هذه السماء ؟ — فكيف الهروب وأين المفر ؟

لحا الله قومـــاً اذا جئتهم بصدق الأحـــاديث قـــالوا : كفر

هنيئـــاً لجسمي اذا مـــا استقرّ وصــار لعنصره فـي العفـر

ولست أُبـــالي اذا مـــا بَليتُ مـن وطيء القبرَ أو مـن حفرْ

كلنا ابن لئيمة

عجبتُ لقبر فيـــه ضيق ، تزاحمت على الكون فيـــه العرب والروم والفُرس

لقــد فرست تلك الاسودُ طوائفـــاً : أنيساً ووحشاً ، ثم أدركهـــا الفرس

فلا تعـــذلينـــا ، كلنـــا ابنُ لئيمـــةٍ ، وهــــل تعـــذب الاثمار إن لؤم الفرس ؟

مكر الديانه

اذا كـــان علم النـــاس ليس بنـــافـع ولا دافـــع فالخســرُ للعلمـــاء

قضى الله فينـــا بـــالـذي هو كـــائنٌ فتمّ ، وضاعت حكمـــة الحكماء

أفيقـوا أفيقـوا يـــا غـواة فـــانما ديـــانتكم مكرٌ من القـــدمـــاء

إركع لربك

إركـــع لربك في نهارك واسجـــد ومتى أطقتَ تهجـــداً فتهجّـــد

وارسم بفخّـــارِ شرابك ، لا تردْ قـــدحَ اللجين ولا إنـــاء العسجـــد

يكفيك صيفك من ثيـــابك سائرٌ واذا شتوت فقطعـــةٌ من برجـــد

وذر الامـــــارة واتخذك درّةً في المصر ، تحسبها جسام المنجـــد

ولقـــد وجـــدتُ ولاء قومٍ سُبّـــةً فـــاصرفْ ولاءك للقـــديم الموجـــد

كـــلٌ يسبح فـــافهم التقـــديس في صوت الغراب وفي صيـــاح الجدجـــد

غير مجد

غير مجد في ملتي واعتقـــادي نـوح بـــاك ولا ترنم شاد

وشبيـــه صوت النعيّ اذا قيس بصوت البشير في كـــل نـــاد

صاح هـــذي قبورنـــا تملأ الرحب فـــاين القبور من عهـــد عـــاد

خفف الوطء مـــا اظن اديم الارض إلا من رفـــات العبـــاد

ان حزنـــاً في ساعـــة الموت أضعـــاف سرور ساعـــة الميلاد ...

الفصل الرابع

التصوّف وأعلامه

الفصل الرابع

التصوف وأعلامه

أ ــ أصوله وعناصره

يختلف التصوف عن الكلام والفلسفة في أنه يلتمس الحق عن طريق تطهير النفس ، واعدادها لقبوله بالالهام الالهي . فاربابه يعتقدون بان النفس من اصل طاهر شريف ، تلوثت بأدران المادة اذ حلت في الجسد وخضعت له ، فاستغلها في اغراضه الحيوانية . لذلك فان النفس تأمل في التحرر من عبوديتها واستعادت طهارتها السابقة ، وذلك بقهر الجسد واذلاله وحرمانه رغباته . فاذا تم لها ذلك سمت نحو الله واستمدت منه المعرفة الصحيحة ، وسلكت بهديه طريق الحق .

هذه النزعة الزهدية سميت بالصوفية لاشتقاقها من « الصفاء » لأن اربابها عرفوا بصفاء القلب ، أو ان الكلمة اشتقت من « الصفّة » وهي السقيفة التي كان فقراء المتعبدين يجتمعون تحتها خارج مسجد المدينة . ويرى بعضهم ان الصوفية من الصوف وهو لباس النساك ...

وللتصوف اصول عدة ، فالنزعة التي يمتاز بها هي التقشف ونبذ حطام الدنيا ، والاستغراق في الاعتبارات الروحية ، وهي نزعة مشتركة بين مذاهب عديدة . ففي فلسفة الهنود زهد ، وكذلك في فلسفة الاسكندرانيين ، وفي المسيحية والاسلام . فليس من السهل ، والحالة هذه ، ان نرد التصوف الاسلامي في الميل الزهدي الذي صحب التعاليم الروحية في الاسلام وحدها ، ولا ان نجعله وليد الرهبنة المسيحية ، ولا هو من فارس أو الهند ، أو مستخلص من فلسفات اليونان الروحية . ولكنه ربما اخذ بعض مبادئه ومناهجه عن بعضها وشارك سائرها في بعض مبادئه ومناهجه .

وأسس الايمان في التصوف مصدرها الاسلام ، فعقيدة التوحيد ، والتصديق بالرسالة ، والتقيد بالفرائض ... هي من اصل اسلامي . ولكن هذا التصوف لم يبق بمعزل عن المؤثرات الخارجية ، كالتأثير المسيحي في فكرة الحب الالهي التي دعت اليها رابعة العدوية (١٨٦ هـ) ، وما في حياة السالكين من شبه بحياة الرهبان ، كما نشير الى التأثير الهندي في فكرة الفناء وعقيدة الحلول عند غلاة الصوفية ، والى بدعة حلقات الذكر ، وفنون تعذيب الجسد ، ونلفت الى التأثير اليوناني في فكرة الاشراق والاتصال .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ب — أدوار التصوف :

نشأ التصوف من أوليات بسيطة ، ثم اتسع وتطور بحكم النمو الطبيعي وبتأثير العوامل الخارجية . ويمكن القول انه مرّ بثلاثة ادوار ، وكان لكل دور خصائصه :

١ — دور الزهد العملي : لم يكن التصوف في بدايته مدرسة فكرية مميزة ، بل كان طريقة زهدية اتصفت بالرغبة الشديدة في شؤون الدين ، والاستهانة بأمور الدنيا ، والقيام بفرائض الدين على أتم وجه . وبروز هذه النزعة يعود الى تشديد التعليم الاسلامي على الاعتبارات الروحية والفضائل الخلقية والقيم الانسانية ، وفي القدوة الصالحة التي وجدها الناس في حياة النبي وتصرف الطيبين من الصحابة . وبدأت هذه النزعة تتبلور في تعليم الحسن البصري (١١٠ هـ) ومواعظه الدينية في مسجد البصرة ، ولذلك عده المتصوفون رئيسهم الأول . على ان أول من اطلق عليه وصف « الصوفي » هو ابو هاشم الكوفي الذي كان يرتدي الصوف تقشفاً ويلازم المسجد في الكوفة .

٢ — دور الفلسفة الصوفية : بدأ التأثير الخارجي يتجلى في النزعة الزهدية التي برزت في خراسان بتأثير التعاليم الهندية البوذية . ويروى عن ابراهيم بن أدهم (١٦٠ هـ) امير بلخ انه ترك ملكه ونبذ أمواله ولجأ الى المسجد يعيش فيه عيشة المتقشفين ، يكتفي بالقليل من الطعام ، ويواصل القراءة والصلاة .

امّا من حيث الفكرة فان رابعة العدوية (١٨٦ هـ) كانت السابقة الى اقامة فكرة الحب الالهي مكان الخوف والرهبة ، وذلك بتأثير التعاليم المسيحية . وعنها اشتهر القول انها ما عبدت ربها خوفاً من جحيمه ، ولا رغبة في نعيمه ، بل حباً به ليس إلا .

من هنا أخذ المذهب الصوفي يتجه في مجريين : حمل الاول التأثير اليوناني . وانطبع الثاني بالطابع الهندي . يبرز الاول في مؤلفات الحارث بن اسد المحاسبي (٢٢٣ هـ) ، وفيها يشدد على التماس المعرفة الحق بالاتصال الاشراقي ، وهذه المعرفة علمها ذو النون المصري (٢٤٧ هـ) . والثاني يبرز في فكرة الفناء الروحي ، وهي فكرة مقتبسة عن فكرة الفناء (النرفانا) الهندية .

ثم جاء الجنيد البغدادي (٢٩٨ هـ) فنسّق مبادئ التصوف وربطها بالاصول القرآنية ، وأفرغها في نظام روحي فلسفي .

٣ — دور المبادئ المتطرفة : عاصر الجنيد واحدٌ من اعلام التصوف هو أبو منصور الحلاّج (٣١٠ هـ) . وكان متأثراً بتعاليم ابي زيد البسطامي ، فطغى على منهجه الزهدي التأثير الهندي . وقد غالى الحلاج في فكرة الفناء حتى زعم ان روحه تتحد ، عند النشوة ، بالذات الالهية وتغدو معها ذاتاً واحدة ، مما حمله على القول : « أنا الحق

والحق انا » أو : « سبحاني ما أعظم شاني » ، وهذا ما عرف بالشطحات الصوفية . وقد اثارت مواقف الحلاج استنكار الناس ، فقبض عليه وقتل صلباً .

فيما بعد حاول الغزالي (٥٠٥ هـ) ان يحرّر التصوف من مثل هذا الغلو ويربط أصوله بالشرع ، ويحببه الى قلوب الناس .

ج — النظام الصوفي

١ — مكان الاجتماع : عند تركز التصوف كمدرسة أخذ اتباعه يتحولون عن المساجد الى أماكن خاصة أقاموها لعبادتهم ، عرف واحدها بالرباط أو التكيّة . فكانوا ينقطعون الى هذه الأماكن ويعتزلون فيه المجتمع للقيام بما أحدثوه من شعائر لم يرضى عنها جمهور المسلمين .

كانوا يقضون نهارهم بالقراءة ، ويحيون ليلهم بالتهجر ، ويقيمون حلقات الذكر . اما طعامهم وشرابهم فلم يكن يتجاوز كسرة من الخبز وقليلاً من الماء ، ورداؤهم قميص صوف ، وفراشهم قطعة من حصير .

٢ — شروط القبول : لم يكن الالتحاق بجماعة المتصوفين مباحاً لأي كان ، اذ ان شروطاً قاسية كانت تفرض على من يرغب في ان يصبح من المتصوفين . فمن الشروط ان يكون الطلب بمحض الارادة ، وان يتخلى الطالب عن أمواله وأملاكه ، ويتعهد بمزاولة القراءة والصلاة نهاراً وباحياء الليل بالعبادة والتهجد ، وطاعة مرشده طاعة عمياء . فاذا رضي بذلك عين له شيخ يدربه ، ثم يجري تكريسه متصوفاً ، ويلبس الخرقة الزرقاء رمزاً لهذا التكريس .

٣ — الدرجات والمراتب : يمر السالك في طريق التصوف في أربع درجات : اولها درجة « المريد » وهو طالب الانتساب ، فاذا استكمل تدريبه انتقل الى درجة « السالك » . فاذا توصل الى ممارسة الطريق بسهولة . انتقل الى درجة « المجذوب » أي الذي جُذب الى الطريق الصوفي بكل جوارحه . وبعدها يتحول الى درجة « المتدارك » ، اي الذي نجت نفسه من غرور الدنيا ووجدت الرضا والقناعة ونشدت النجاة في الحرمان .

والمتصوفون المقبولون ينتظمون في أربع مراتب : مرتبة « المبتدئ » أي الطالب الذي ما يزال في مرحلة التدرب ، ومرتبة « المتدرج » أي الذي يمارس الرياضة الصوفية ، ومرتبة « الشيخ » اي المرشد والمعلم ورئيس الطريقة أو مدبّر التكية ، والأخيرة مرتبة « القطب » وهو شيخ مشايخ الطرق والمرجع الأعلى والأخير في النظام الصوفي .

٤ — السفر الصوفي : التصوف ، في نظر اصحابه ، هو طريق العبد الى ربه . فحياته سفر اليه تعالى ، ينتهي الى مشاهدة الحق . والسفر فيه مراحل تعرف باسم « المقامات » ، وهي درجات ارتقائية يجتازها السالك بحسب

تقدمه في الرياضة الروحية . وفي أثناء سفره تعتاده أعراض نفسية تعرف باسم « الأحوال » ، وهي فيض شعوري يغمره ثم ينجلي عنه بغير ارادة منه ، وليس هنالك من صلة حتمية بين المقامات والاحوال . وتجدر الاشارة الى ان علماء الصوفية اختلفوا في عدد المقامات وعدد الاحوال ، ونحاول فيما يلي تعداد المهم منها :

ــ **المقامات** : تجري المقامات بحسب الترتيب التالي :

« التوبة » وهي الشعور بالاثم والندم عليه والعزم الأكيد على تركه .

« الورع » وهو براءة السالك من مظالم الناس ، وهو اول الزهد وفي آخره يلبس السالك المرقّعة .

« الزهد » وهو ترك الدنيا وعدم المبالاة بمن اخذ بها ، والزهد في الحرام واجب وفي الحلال واجب .

« الفقر » وهو الاكتفاء من حاجات الحياة بالضروري والابتعاد عن الكمالي .

« الصبر » وهو احتمال المكروه حتى ينقضي بلا شكوى . والصبر نوعان : صبر على ما أمر به الله وصبر عما نهى عنه .

« التوكل » وهو ترك تدبير النفس ، والاسترسال مع الله على ما يريده .

« الرضا » هو سكون القلب الى أحكام الله ، وموافقته لما رضي به واختاره له .

ــ **الأحوال** : هي احساسات تغير نفس السالك في مراحل سفره ، وتكون هبة من الله وكسباً من العبد واهمها :

« القرب » وهو تقرب السالك الى ربه بالطاعة ودوام الذكر بالسر وبالعلن .

« المحبة » هي دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب ، أي ان يكون الغالب على قلب المحب ذكر صفات المحبوب .

« الخوف » وهو الشعور بالرهبة من العقاب في الدنيا والآخرة . والخوف رهبة وخشية : الاولى لجوء الى الهرب والثانية لجوء الى الرب .

« الرجاء » وهو تعلق القلب بمحبوب يُنال في المستقبل ، ثقة بسعة رحمة الله ، امّا بحصول نفع أو بدفع ضرر .

« الشوق » وهو اهتياج القلب لدى ذكر المحبوب شوقاً الى لقائه ، ويكون على قدر المحبة ، وهو فطام الجوارح عن الشهوات .

« المشاهدة » وهي المحاضرة والمداناة ، وهي وصل بين رؤية العيان ورؤية القلوب .

« اليقين » وهو المكاشفة ورضا العبد بما قسم الله له ، واليقين اصل جميع الاحوال ومنتهاها .

د ــ مبادئه وشعائره

قلنا ان العقيدة الاساسية في التصوف الاسلامي مصدرها التعليم الاسلامي القائم على الشهادتين : الايمان بالتوحيد والتصديق بالرسالة . في ما عدا ذلك من شروح وتفاسير وتأويلات ومفاهيم فللتصوف نزعته الخاصة وفلسفته المستقلة . والمبادئ الصوفية الرئيسية هي :

١ ــ **الذات الالهية** : الله هو الموجود الحقيقي الوحيد ، وكل ما سواه باطل . ولما كان من المتعذر ان تدرك الحقيقة بما هو غير حقيقي ، امتنع ان تدرك الذات الالهية بالعقل ، واقتضى ان يكون ذلك بالالهام الذي يفيض في حال النشوة الروحية .

٢ ــ **حقيقة العالم** : لا وجود حقيقي للعالم فهو العدم ، ووجود العدم مع ذلك ضروري ، لان به يعرف الوجود الحقيقي . والوجود المادي نقص لانه انفصال عن الله ، والكمال انما هو في العدم المادي لأنه بجوهره رجوع الى الله .

٣ ــ **ماهية الشر** : ليس للشر وجود مطلق في العالم ، فهو موجود اعتباري . ذلك ان الكون صورة الله ، وليس في صورته تعالى شر اصلاً . فكل ما يظهر لنا في العالم انه شر هو عند الله خير ، سمح الله بوجوده ليعرف به الخير ، وسبيل الخلاص من الشر هو الحب الالهي .

٤ ــ **الحب الالهي** : هو جوهر العبادة الصحيحة ، ذلك ان العبادة الحقيقية لا تكون رهبة من الجحيم ولا رغبة في النعيم ، وانما تكون خالصة لوجه الله .

٥ ــ **التوكل المطلق** : الايمان بالله وبقضائه وقدره يدعو الى التوكل المطلق ، فالانسان لا يستطيع امراً لا يريده له الله ، لذا اقتضى ان تتلاشى ارادته في ارادة الله .

٦ ــ **مصدر المعرفة** : مصدر المعرفة الصحيحة هو القلب لا العقل ، فاذا أضاءه الله بنور الايمان غدا مكاناً صالحاً لالهام الحق . والقلب هو المرآة التي ترتسم فيها الصفات الالهية ، ولذلك جاء : فتش عن الله في قلبك فهناك عرشه .

٧ ــ **النفس الانسانية** : نفس الانسان العاقلة هي خيال الله في الجسم ، لكن شواغل البدن وامور الدنيا قد صرفتها عنه . انما يتاح لها ان تقرب منه وتتصل به أو تفنى فيه ، بمقدار ما يتسنى لها ان تتحرر من عبودية الجسم وسلطان المادة .

٨ ــ **الاتصال والفناء** : تؤدي الرياضة الصوفية والاستغراق في التأمّل الى غيبوبة النفس عن الدنيا ، وارتفاعها الى الملأ الاعلى ، حيث يتهيأ لها ان تتصل بالله ، أو تفنى فيه ، فتنال بذلك المعرفة الحقة والغبطة القصوى .

٩ ــ **الانسان الكامل** : هو خلاصة الحقيقة الكونية وظل الله على الأرض ، وقد تجلى في آدم وعيسى ، ثم في الحقيقة المحمدية .

١٠ — الحلول ووحدة الوجود : في حال النشوة الروحية يأخذ المنتشي شعورٌ بان الله حالٌ فيه ، وانه قد غدا مركز الكون ...

أما الشعائر الصوفية فالغرض منها تحرير النفس من ربقة الجسد وقيود المادة ، لتنطلق في الملأ الأعلى وتتصل بالله . وقد توسل المتصوفة الى ذلك بضروب من الرياضة الصوفية ، أشهرها :

١ — الذكر : هو ان يكرر المؤمنون في حلقاتهم « اسم الله » ، أو عبارة اخرى نظير « الله حق » ، حتى يأخذهم الاعياء . فاذا غشي على احدهم قالوا إنه قد حظي بالاتصال والمشاهدة .

٢ — السماع : هو الاصغاء الى ما يكرر من ذكر ، أو يُرتل من آيات ، أو ينشد من اشعار ، حتى تأخذ السامعين نشوة الطرب ويخيل اليهم انهم يسمعون « الهتاف السماوي » .

٣ — الغناء : هو انشاد القصائد الصوفية على انغام خاصة تسمو بالنفس ، ويشعر المرتلون بنشوة روحية تساعدهم على الغياب عن هذا الوجود .

٤ — الموسيقى : هي انغام موسيقية تثير في النفوس ذكرى الاناشيد السماوية التي كانت النفس قد اعتادتها قبل ان تهبط الى هذا العالم . وهذا ما يساعدها على الانخطاف من الوجود الحسي .

٥ — الرقص وتعذيب الجسد : غالباً ما يرافق الرقص الطرب ، اذ ينهض المنتشي فيرقص رقصة يدور بها على نفسه في حلقة واسعة ، ويستمر في ذلك حتى يتلاشى ويسقط فاقد الوعي ، ويعتقد بذلك انه قد اتصل وحظي بمشاهدة ربه .

أما تعذيب الجسد فيكون بوسائل متعددة ، منها الجوع والعطش والملابس الخشنة ، ومنها الجلد والتعرض للحر والبرد ، وتحمّل العذاب حتى « ملاشاة الألم » ... الخ .

هـ — الادب الصوفي

ترك المتصوفون مؤلفات عديدة تناولت العقيدة والنظام والمصطلحات ، وبيّنت الطرق . من اهمها كتاب « اللمع » لأبي نصر السرّاج وهو يبحث في فلسفة التصوف ، ومنها « قوت القلوب » لأبي طالب المكّي (٣٨٦ هـ) في شرح العقائد ، و « الرسالة القشيرية » لأبي القاسم القشيري (٤٦٤ هـ) وهو يجمع المبادئ الصوفية ، و « الفتوحات المكّية » لابن عربي (٦٣٨ هـ) وهو من اوسعها واشملها .

وقد بلغ الشعر العربي الصوفي مرحلة عالية في نتاج ابن الفارض وابن عربي . وأبرز ما يتجلى في الشعر الصوفي

فكرة الحب الالهي . والشعر الصوفي لا يفهم على وجهه المقصود بدون المام بالمصطلحات الصوفية . لذلك رأينا من المناسب ان نشرح منها ما يرد بكثرة في الشعر :

١ ـــ المقام : ما يتحقق به العبد من مقاساة التكلف في القيام بالرياضات .

٢ ـــ الحال : معنى يرد على القلب من غير تعمّد أو اجتلاب ، وهو ما يحل في القلب من طرب أو حزن أو شوق أو هيبة ، على اثر الرياضة .

٣ ـــ الوجد : انقطاع القلب عن شؤون الدنيا واشتغاله بأمر المحبوب ..

٤ ـــ الحب والعشق : الحنين الى المحبوب الحقيقي ، والرغبة الخالصة فيه عن كل ما في عالم الشهادة .

٥ ـــ الحبيب والحبيبة : المقصود بالحبيب الله ، وبالحبيبة العزة الالهية ، وهو المحبوب الحقيقي الذي تتوق اليه النفس .

٦ ـــ الغيبة والحضور : الغيبة هي غيبة قلب العبد عن علم ما يجري حوله من شؤون الخلق ، لاشتغال الحس بما ورد عليه . والحضور هو حضور قلب العبد بين يدي ربه .

٧ ـــ السكر والصحو : السكر هو غيبة القلب عن مشاهدة الخلق بالاستغراق في تأمل الجمال الحق . والصحو هو الشعور بالمثول في الحضرة الالهية ، أو هو الرجوع الى حالة الحس بعد غيبة السكر .

٨ ـــ الذوق والشرب والري : درجات في القرب من الله وفي مراتب التجلي . فصاحب الذوق متساكر ، وصاحب الشرب سكران ، وصاحب الري فانٍ في الله .

٩ ـــ القرب والبعد : القرب ملازمة العبادة والاتصاف بالطاعة ، والبعد مفارقة الاثم والمعصية .

١٠ ـــ السفر والسلوك : السفر هو السعي للحظوة بالمشاهدة ، والسلوك هو المرور في المقامات المؤدية الى هذه الغاية .

١١ ـــ السرّ : هو ما قام بين العبد والحق من أمر مصون مكتوم .

١٢ ـــ الفراق والوصال : الفراق هو الابتعاد عن الله ، والوصال هو الرجوع اليه .

١٣ ـــ الحق والحقيقة : الحق هو الذات الالهية ، والحقيقة هي مشاهدة الربوبية .

١٤ ـــ اليقين : هو العلم الذي لا يداخل صاحبه ريب ، وهناك علم اليقين بالبرهان ، وعين اليقين بالبيان ، وحق اليقين بالعيان . فالاول يكون لارباب العقول ، والثاني لاصحاب العلوم والثالث لذوي المعارف .

١٥ ـــ الفناء والبقاء : الاول سقوط الاوصاف المذمومة عن العبد ، والثاني اتصافه بالصفات المحمودة ، اي ان يستولي عليه سلطان الحقيقة حتى لا يشهد من اغيارها لا عيناً ولا أثراً ، فيكون قد فني في الخلق وبقي بالحق .

٥ ـ نماذج من شعر ابن عربي

دين

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لاوثان وكعبة طايف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
ادين بدين الحب أنّى توجهت ... ركايبه ، فالحب ديني وايماني

لقاء

طال شوقي لطفلة ذات نثر ... ونظام ، ومنبر ، وبيان
من بنات الملوك من دار فرس ... من أجلِّ البلاد ، من اصبهان
هي بنت العراق بنت امامي ... وأنا ضدها ، سليل يماني
لو ترانا برامة نتعاطى ... أكؤساً للهوى بغير بنان
والهوى بيننا يسوق حديثاً ... طيباً مطرباً بغير لسان
لرأيتم ما يذهب العقل فيه ... يمن والعراق معتنقان

فرع وأصل

أنا على حكم النوى ... فليس شيء بيدي
مقيد في وقتنا ... ما بين أمسى وغد
جسمي لجينٌ خالص ... حقيقتي من عسجد
يقول ربي : انه ... خلقني في كبد
فكيف أرجو راحة ... ما دمت في ذا البلد
لو لم يكن لي كفوءاً ... كخالقي من أحد
فالنعت نعت واحد ... في عين ذات العدد
وانني لخالقي ... في خلقنا كالعدد ...

حكم الطبيعة في الاجسام معتبر ... لأنها أصلها ، والأصل يعتبر
فانظر اليها اذا طال الزمان بها ... تبدّد الشمل لا تبقي ولا تذر
ان العذاب لها مثلُ النعيم بها ... وذنبها عند أهل الكشف مغتفر
الله حكمها فينا وأحكمها ... فما لها عن نفوذ حكمه وزر
فيها يعذبنا ، فيها ينعمنا ... وليس يخلص من أحكامها بشر
سبحان من أوسع الاشياء رحمته ... في الخير والشر علماً ، هكذا الخبر
جلَّ الاله ، فما تحصى عوارفه ... فالكل منه ، كما قد شاءه القدر

M. HAKIM. 85

ابن عربي

و – ابن الفارض

١ – عصره : شهد عصر ابن الفارض تتابع الحملات الصليبية ، وانتقل السلطان من يد الفاطميين الى الايوبيين في لبنان وسوريا ومصر . وعند تسلم صلاح الدين الايوبي الحكم أبطل علوم الشيعة التي اعتمدت من قبل في الأزهر ، وعزز السنّة . وعلى مذهبه سار من تعاقب على الحكم من بعده : العزيز والعادل والكامل ، ومن عاش في ظلهم .

ومنيت حماه بزلزال حمل أهلها على الهجرة ، وانخفضت في مصر مياه النيل فعراها القحط ، وفتك الطاعون بسكانها فتكاً ذريعاً …

٢ – حياته : هو أبو القاسم عمر بن الفارض ، حموي الاصل ، مصري المولد والمنشأ . كان والده عالماً زاهداً متقشفا ، سموه الفارض لأنه كان يثبت الفروض للنساء على الرجال بين ايدي الحكام .

وكان الفتى الناشئ يختلف الى مجلس ابيه يتلقى الثقافة الدينية . وقد أخذ الحديث عن ابن عساكر ، والفقه عن المنذري ، ومال الى حياة التصوف .

ثم انتقل الى مكة وقضى في الحجاز خمسة عشر عاماً ، متعبداً صائماً . فتضمخ شعره بأطياب الصفاء الروحي والصلاة . وشاع في الحجاز منظومه فأنشده المؤذنون في الأسحار وردده الاولاد في الكتاتيب .

ولما عاد الى مصر (٦٢٩ هـ) آثر العزلة ، فقضى معظم السنوات الأخيرة من حياته بقاعة الخطابة في الأزهر ، فتوافد العلماء الى مجلسه . وكان يلجأ ، من وقت الى آخر ، الى جبل المقطم يحيي فيه الاربعينات في الصوم والتعبد . وقد توفي في عام ٦٣٣ هـ .

٣ – آثاره وآراؤه : لم يصلنا من آثار ابن الفارض سوى ديوان شعري غني بأناشيد الحب ، وتبيان مراحل السلوك ، ودرجات المعرفة والأحوال والأذواق ، وتصوير جمال الذات العلية ومظاهرها في الكون . وهو يستعين بألفاظ يلجأ اليها شعراء الغزل والخمرة ، ويصل بذلك الى حد يتهيأ للقارئ عنده ان الشاعر قد خرج عن القصد الصوفي ليرسم الحب العادي . ونتوقف في ديوان ابن الفارض عند أهم الخصائص الصوفية التي بها يعتبر ممثلاً لمذهب التصوف :

– **الحب الالهي** : ليس الحب في رأي ابن الفارض « مقاماً » يكتسب ، وانما هو « حال » منحت للنفس منذ الأزل . وقد مرّ الشاعر من حبه في ثلاثة أطوار : طور أول سمّاه الدارسون طور « الفناء الجزئي » ، وثانٍ سموه طور « الفناء الكلي » ، وثالث هو طور « الاتحاد » .

– **الاتحاد** : يتجلى المحبوب للشاعر في الجمال الكوني ، فتأخذه النشوة . وكلما اشتد السكر الروحي عليه تحولت الكثرة الكونية في ناظريه الى وحدة ، وفني « الأنا » في « الكل » . وعندئذ يصبح السكر صحواً ، وهذا التحول الاتحادي

هو اهم مميزات الحال الموحدة ، فبداية الحال سكر ، ثم فناء عن الشهود ، ثم محو في غيبوبه ، ثم يعقب الغيبوبة صحو هو صحو الاتحاد بالحق الذي هو المعشوق الالهي .

— **الوحدة** : المدلول الغالب في شعر ابن الفارض ان النفس موضع الشهوات ، وان الروح موضع الحب الالهي . فاذا لطفت الروح لطف البدن ، والتفريق بينهما كالتفريق بين الخمر والكرم ، فالكرم مادة والخمرة روح ، والأصل واحد . وليست الوحدة التي يريدها ابن الفارض امتزاجاً بين العبد والله ، فالعبد لا يحلّ في الله كما يحل الجسم في الجسم . ولا هو يقول بمبدأ وحدة الوجود : من ان الله هو العالم ، فالوحدة في رأيه هي حال مشاهدة ، وفي هذه المشاهدة يفقد الشاعر وجوده الذاتي ويتحد بذات محبوبته ، ثم يعود فيفترق عنها ، ويرجع الى الكثرة والتعدد ، فالوحدة « هي وحدة شهود لا وحدة وجود » . فابن الفارض لم يقل بالحلول كما كان يقول الحلاج من قبله ، وانما قال بالاتحاد .

٤ — **فلسفة ابن الفارض** : لئن كانت الصفة الغالبة على شعر ابن الفارض هي صفة الحب ، وما يتخللها من وجد ، وشوق ، وذوق ، ومشاهدة ، واتحاد ، فانه لم يخلُ من مناح فلسفية ترقى الى فلسفة الحب والمعرفة شأنها عند افلاطون .

— **المعرفة** : الحب والمعرفة توأمان ، وكما ان الحب حال فالمعرفة حال ايضاً ، وليست مكتسبة . وكما ان الحب درجات ومراتب ، كذلك المعرفة درجات ومراتب . ولا تأتي المعرفة إلا عن طريق القلب ، تبعث بها الارادة الالهية ، ولا يهدي اليها الاستدلال المنطقي بوجه من الوجوه . وهذه المعرفة كانت قبساً في النفس قبل اتصالها بالجسد ، يوم كانت بعد في العالم العلوي ، حتى اذا انحدرت الى ادران المادة فصلتها عن الحقيقة الحجب الكثيفة وتعيّن على النفس في جهادها ان تستعين الحب على المعرفة ، وان تستعين المعرفة على الحب . لقد جعل ابن الفارض الجمال المطلق موضوعاً لحبه ولمعرفته في الوقت نفسه ، والنفس التي هي مصدر المعرفة تنتقل من المعرفة الحسية الى المعرفة الالهامية .

— **القطبية** أو نظرية الانسان الكامل : للقطبية في مذهب المتصوفة مدلولان : واحد مردّه الى ان القطب أكمل الناس قاطبة ، ولذا عهد اليه برعاية البشر فسمّوه غوثاً ، وآخر مردّه الى ان وجود القطب قد سبق وجود الكون ، ولذا كانت القطبية قديمة لا بداية لها في الزمان المادي . وابن الفارض فهم القطبية بحسب مدلولها الثاني ، اذ هو يذكر ان الارواح صدرت عن « روحه » وفاضت في البدء ، وان الانبياء جميعاً تحدروا من هذا الوجود القديم ، واستمدوا شرائعهم من شريعته الأزلية .

٥ — نماذج من شعر ابن الفارض :

سائق الاظعان

سائق الاظعـــــان يطوي البيــــدطيّ ... منعمـــــــاً عرج على كثبــــان طيّ
وبـــــــذات الشيح عني ان مررت ... بحيّ من عريب الجزع حيْ
وتلطف واجر ذكرى عنــــــــــدهم ... علهم ان ينظروا عطفـــــــــاً إلي
قـــــل : تركت الصبَّ فيكم شبحـــــاً ... مـــــا لــــــه مما براه الشوق فيّ
حـــــائراً فيما اليـــــــه أمره ... صائرٌ والمرء في المحنـــــــــة عيّ
ومتى أشكو جراحــــاً بــــالحشا ... زيـــد بـــالشكوى اليهـــا الجرح كي
سقمي من سقم اجفــــــانكم ... وبمعسول الثنــــــايــــا لي دوي
لم يرق لي منزل بعــــــد النقـــــا ... لا ولا مستحسن من بعـــــــد مي
ايْ ليــــالي الوصل هــــل من عودةٍ ؟ ... ومن التعليــــــل قولُ الصبِّ أي

قلبي يحدثني

قلبّي يحدثني بــــــــأنك متلفي ... روحي فــــــداك عرفت أم لم تعرف
لم أقضِ حق هواك ان كنت الــــــذي ... لم أقضِ فيـــــه أسى ، ومثلي من يَفي
فلئن رضيت بها فقـــــــد أسعفتني ... يـــــا خيبـــــة المسعى اذا لم تسعف
يـــا مـــانعي طيب المنـــام ومـــانحي ... ثوب السَّقـــام بـــه ، ووجـــدي المتلف
فـــالوجـــد بـــاق والوصال مماطلي ... والصبرُ فـــانٍ ، واللقـــاء مسوّفي
اخفيت حبّكمُ فـــأخفـــاني أسى ... حتى لعمري كـــــدت عني اختفي
وكتمتـــــه عني فلو أبـــــديتـــــه ... لوجـــدتـــه أخفى من اللطف الخفي
دع عنك تعنيفي وذق طعم الهوى ... فـــاذا عشقت فبعـــد ذلك عنِّف
برح الخفـــاء بحب من لو في الـــدجى ... سفر اللثـــام ، لقلت : يـــا بـــدر اختف
وان اكتفى غيري بطيف خيـــالـــه ... فـــأنـــا الـــذي بوصالـــه لا أكتفي
لو قـــال تيهـــا : قف على جمر الغضا ... لـــوقفت ممتثـــلاً ولـــم أتـــوقف .
وعلى تفنّن واصفيـــه بحسنـــه ... يفنى الزمـــان وفيـــه مـــا لم يوصف

يـــــا أخت سعـــــدٍ من حبيبـي جئتني	برسالـــــــــة أديتهـــــــــا بتلطف
فسمعتُ مــــا لم تسمعي ، ونظرت مــــا	لم تنظري ، وعرفت مـــــــا لم تعرفي
ان زار يومــــــاً ، يــــا حشاي تقطعي	كلفــــاً بـــــه ، أو سار ، يـــا عين اذرفي
مـــــــــا للنوى ذنبٌ ومن أهوى معي	ان غـــــــــاب عن انسان عيني فهو في

السكر الروحي

شربنـــــا على ذكر الحبيب مـــــدامـــــة	سكرنـــــا بها من قبـــــل ان يُخلق الكرمُ
يقولون لي صفهـــــا فـأنت بوصفهـــــا	خبير ، أجـــــل عنـــــدي بـــأوصافهـــا علم
صفـــــاء ولا مـــــاءٌ ، ولطف ولا هوا ،	ونور ولا نـــــــــارٌ ، وروح ولا جسم
تقـــــدم كـــــل الكـــــائنـــــات حـــــديثهـــــا	قـــــديماً ، ولا شكـــــلٌ هنـــــاك ولا رسم
وقـــــامت بها الأشيـــــــاء ، ثم لحكمة	بها احتجبت عن كـــــل مــــا لا لـــــه فهم
على نفسه فليبك من ضاع عمره	وليس لـــــــه فيهـــــا نصيبٌ ولا سهم



ابن الفارض

ز — ابن عربي

١ — حياته : هو محيي الدين ابن عربي ، ولد سنة ٥٥٩ هـ بمدينة مرسية في الأندلس . ذُكر أن أباه كان من أئمة الفقه والحديث وعاش في زهد وتقى ، مما كان له تأثيره على تفكير ابن عربي .

في عام ٥٦٦ هـ انتقل به والده الى اشبيلية ، فقرأ على ابي بكر بن خلف ، ودرس الحديث والفقه على أبرز اعلامها . ثم مالت نفسه الى التصوف ، وراح يضرب في البلاد متنقلاً في الحواضر من قرطبة الى غرناطة ، متصلاً بشيوخ الصوفية .

في الثلاثين من عمره كان قد اصبح مشهوراً ، فدعاه أمير المغرب واوكل اليه تربية ولده . ولكنه اضطر الى مغادرة المغرب بسبب كثرة الحساد . ثم انتقل الى مصر ، وقد سبقته اليها شهرته ، فجادله الشيوخ في شؤون الدين واتهموه بالكفر . ولكن سيّد مصر قربه منه وأعدّ له منصبا ، فأباه معتذراً ويمّم ارض النبوّة .

في عام ٥٩٨ هـ استقر في مكة وراح يلقي الدروس فيها ، وهناك أكمل تأليف كتابه « الفتوحات المكيّة » . وبعد ما قضى مدة في مكة المكرمة ، تاقت نفسه الى السفر ، فقصد الى حلب والموصل وبلاد الروم ، حتى استقر في دمشق حيث توفي سنة ٦٣٨ هـ ودفن على سفح جبل قاسيون .

٢ — اهم مؤلفاته : اهم ما تبقى من مؤلفات ابن عربي الكثيرة : الفتوحات المكية ، وفصوص الحكم ، وترجمان الاشواق ، فضلا عن الديوان وشجرة الكون .

وكتاب « الفتوحات المكية » هو بمثابة موسوعة صوفية . فيه يروي ابن عربي أن عالم الحق قد انجلى لناظريه ، فرأى النبي محمداً (صلعم) جالساً على عرش يحيطه الملائكة والأنبياء والأولياء ، فأمر الشيخ بان يبث الناس كنه الاسرار الالهية . ويقول انه بينما كان يعتمر الكعبة بصر بروح سماوي تجلى له بصورة فتى بهي الطلعة ، راح يرشد خطاه الى الهيكل الحي ، غير المنظور ، المحجوب وراء الظواهر الميتة . ثم ولج الفتى الكعبة بصحبة ابن عربي ، فنفح في صدر الشاعر أنفاسه كأنما شاء أن يسكب في قلبه خلاصة حقائق الموجودات .

ويعالج الكتاب موضوعات متعددة منها الله ، الجوهر ، العالم الانسان الكامل ، الحلولية والاتحاد ، وما تخلل ذلك من عناصر المانوية والغنوصية والاسكندرانية ، وغير ذلك .

و « فصوص الحكم » يبحث في قلب الانسان من حيث هو امكانية الهية تتلقى الله فيضاً نورانياً ، وتقرُب من ادراكه بالمعرفة لأن الله غاية المعرفة . والفصل الذي عقده لآدم هو خلاصة فلسفته الغيبية .

أما « ترجمان الاشواق » فهو مجموعة من الشعر ازدحمت فيها معاني الغزل ، وكثر اللّبس وتعددت الاحتمالات ، مما أهاب بالشاعر أن يشرحه .

٣ ــ **خلاصة فلسفته** : نوجز آراء ابن عربي الفلسفية في النقاط التالية :

ــ الله واحد ، مطلق ، مصدر الوجود ، ووجوده عين ذاته .

ــ الكون ازلي ومخلوق معاً ، هو ازلي من حيث هو في علم الله الازلي ، وهو مخلوق من حيث هو خارج الله في عالم الحس والاشكال والأحجام .

ــ يمتاز الله عما خلق ، ومع ذلك فان الحق (الله) والخلق شيء واحد .

ــ ان انفصال الانسان عن الله خاضع للارادة الالهية .

ــ لا يصبح الانسان الله ، وانما يعي المتصوف الله ، فيعلم انه والله واحد .

ــ الحقيقة المحمدية هي المبدأ الخلاق ، وهي حقيقة الحقائق ، وهذا آخر ما تنتهي اليه نظرية الانسان الكامل .

ــ كل نبي كلمة من كلمات الله ، ومحمد رأس الأنبياء ، وهو « الكلمة » ، وملتقى الكلمات الجزئية ، وهو مجتمع النبوات المتفرعة .

٤ ــ **عناصر فلسفته** : عناصر فلسفة ابن عربي متعددة ، ونتوقف عند المهم منها :

ــ **الحب** : يرى ابن عربي ان الحب ثلاث درجات : الحب الطبيعي ، والحب الروحي ، والحب الالهي . ويعني بالحب الالهي محبة الواحد اي المحبة الابدية ينبوع كل محبة . وغاية الحب هي معرفة حقيقة الحب ، وحقيقة الحب والذات الالهية شيء واحد ، لان الحب ليس صفة مضافة الى الذات ، ولا هو مجرد علاقة بين العاشق والمعشوق ، انما هو الذات والمعشوق .

ــ **الانسان الكامل** : يتفرع كلام ابن عربي على الحقيقة ، فهي تارة الروح الأعظم ، وفلك الحياة ، والقطب ، وهي طوراً القلم الأعلى ، والعرش ، والعقل الاول . فالمظاهر والاسماء تتنوع وتبقى الحقيقة واحدة . وحقيقة الحقائق منعكسة في العالم ، وهي كاملة ، والعالم الذي هو انعكاس لها كامل ايضاً ، وأكمل صورة لها هي صورة الانسان الكامل .

وعلاقة الانبياء بالحقيقة كعلاقة الجزء بالكل ، اذ تجمع في الحقيقة ما تفرّق فيهم . وفي الحقيقة تكمن الحكمة التي تفرقت في الانبياء والاولياء ، وبلغت النبي محمداً فأعطي « جوامع الكلم » .

ــ الحلول ووحدة الوجود : يتفاوت حلول العقل الالهي في الكائنات بتفاوت استعدادها لقبوله . ولما كان الانسان أكملها احتواء لخصائص هذا العقل ، صح ان يطلق عليها اسم الخليفة والصورة (صورة الله) والكون الجامع ، أو الكون الصغير ، والمرآة التي تنعكس عليها صفات الله .

ويجعل ابن عربي الكون طبقات خمساً يسميها « الحضرات » ، تنضّد بعضها فوق بعض : فحضرة الحس انعكاس لحضرة المثال ، والمثال انعكاس لحضرة الارواح ، وهكذا حتى نصل الى حضرة الذات الالهية المطلقة ، وقلب المتصوف وحده انعكاس لها .

— الفناء : الفناء في رأي ابن عربي انواع ومقامات ، ونوجز فيما يلي بعضاً منها :

الفناء عن المعاصي ، وبه تصبح اعمال المتصوفة صالحة ، ما دامت بحد ذاتها أعمال الله .

الفناء عن صفات العالم المحسوس ، واعتبار الله وحده جامعاً لأعيان صفات العبد .

الفناء عن الذات الجسمانية ، بحيث لا يشعر بها المتصوف ، بل يشعر ببقاء الذات التي لا تتبدل .

الفناء عن العالم بأسره ، وعن النظر في الكون الظاهر ، وادراك الحق المحجوب وراء هذه الظواهر .

فناء المتصوف عن تأمله ، اذ يصبح الله هو المتأمل والمتأمَّل فيه .

— حقيقة الدين : يرى ابن عربي ان الاديان متفرعة ، وان كلا منها لا يحوي غير قسم من الحقيقة ، ولذا بات على المتصوف الاّ يعتنق ديناً واحداً ، خشية ان يضل السبيل وتغيب عنه معرفة الحق . والنزاع بشأن الاديان امر باطل لأنه دليل الجهل . وقد حاول ابن عربي ان يقرب ويؤلف بين المسيحية والاسلام ، فاتخذ لهذا التقريب أسساً ، منها : ان الثالوث المسيحي يكوّن وحدة يقابلها في القرآن الكريم : الله ، الرحمن ، والرب ، وان المسيحية قائمة على مبدأ المحبة وان المحبة قوام الايمان في الاسلام .

— التخيير والتسيير : يعتبرابن عربي ان الانسان مسؤول عن اعماله ، لان اعماله صادرة عنه . وهو يردّ رأي الجبرية ولكنه لا يقرّ مبدأ حرية العبد . فآراؤه في التخيير والتسيير تبقى على شيء من الغموض .

— الخير والشر : هي قضية مرتبطة بمشكلة الخلق والحق ، ولا فرق في رأيه بين الخير والشر في المطلق . وان كان الله مصدر الخير فلا يجوز اعتبار الانسان مصدر الشر ، وانما يقال ان بعض أعمال الانسان تحمل محمل الشر . فالشر المحض ليس موجوداً بحدّ ذاته ، وكذلك الخير المحض .

الفصل الخامس

إخوان الصفاء

الفصل الخامس

إخوان الصفاء

أ ــ عصر الاخوان وأهدافهم

يعد القرن الرابع للهجرة من أغنى العصور العربية بالمتناقضات ، وأحفلها بالأحداث والمفاجآت . فيه بلغت الخلافة مبلغاً من الضعف استغله الطامعون ، فثاروا على الخليفة واستقلوا بمقاطعات عدة . وفيه نشط العلويون على اختلاف فرقهم فألفوا الاحزاب المتطرفة ، وأثاروا الحركات العنيفة ، وفاز منهم فريق باعلان خلافة مستقلة في القاهرة هي خلافة الفاطميين .

وفي هذا العصر نشطت مجدداً الحركة الفكرية التي بعثها اعلام المعتزلة ، وذلك بعد ان بطش المتوكل برجالها ، وقص الاشعري من جوانح تعاليمهم ، والتقت في دور امرائه مجالس الطرب والعربدة بحلقات العلم والأدب .

١ ــ المؤسّسون : ألف اخوان الصفاء جمعيتهم على أن تكون جمعية سرية ، ولذلك لم يكن من السهل ان نعلم عن زمان ظهورها وملابسات تكوينها الشيء الكثير . ويذكر أبو حيان التوحيدي ، على ما ورد في كتاب « اخبار الحكماء » للقفطي ، ان المؤسسين هم : زيد بن رفاعة ، وأبو سليمان المقدسي ، وابو حسن الزنجاني ، وابو أحمد المهرجاني ، والعوفي . ويبدو ان زيد بن رفاعة كان المتقدم بينهم والموجه والمرشد . اما مركز الجماعة فقد كان مدينة البصرة . ولا ندري بالتحديد متى نشأت هذه الجمعية ، والمعروف ان الجمعية قد استكملت نظامها سنة ٣٨٧ هـ .

٢ ــ الاهداف : ان الهدف الذي من اجله تأسست الجمعية هو قولهم : « ان الشريعة قد تدنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة ، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية ... ومتى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال » . وقد بدا للجماعة ان تعدد الفرق وكثرة البدع واختلاف المفاهيم قد ادى الى بلبلة الخواطر واثارة الشكوك ، فضعف سلطان الدين على النفوس . ورجوع الثقة الى النفوس ، مع احياء الايمان ، انما يكون عن طريق ابطال المزاعم بالدليل ، وتأييد الحق بالبرهان . ولذلك عمدوا الى العلوم العقلية يستعينون بها لتحقيق الهدف . وفي رسائلهم ما يشهد على انهم اتخذوا العلوم وسيلة لتهذيب النفس وترسيخ الايمان .

ويذكرون في رسائلهم ان اخلاق الناس قد انحطت ، وكثر بينهم الخداع والغدر ، وشاع الظلم والتعدي ، « فصار ذلك سببا لاختفاء اخوان الصفاء ، وانقطاع دولة خلان الوفاء » . وسبيل الخلاص من شرور الدنيا ، والفوز بسعادة الآخرة لا يكون إلا بالتعاون : « واعلم يا أخي انه ينبغي لك ان تتيقن بأنك لا تقدر على ان تنجو وحدك مما وقعت فيه من محنة هذه الدنيا ، لأنك محتاج في نجاتك وتخلصك الى معاونة اخوان لك نصحاء » . اما الهدف الذي ينشدونه ، بعد ان يتحقق التعاون التام ، فهو « بناء مدينة روحانية فاضلة » تزدهر فيها الحياة الروحية .

وهناك هدف لا يبدو واضحاً تمام الوضوح في رسائلهم ، وهو ان الجماعة ربما ارادوا قلب الحكم العباسي ، واعادة الخلافة الى « آل البيت » . ومذهب الاخوان الفكري ، على ما يبدو في رسائلهم ، يقرّبهم من الشيعة الاسماعيلية ، وهي فرقة سياسية عنيفة قامت بمحاولات عديدة للاستيلاء على الخلافة . ولعل الاخوان آثروا بناء جبهة قوية على صعيد فكري ، بانتظار الفرصة المناسبة للوثوب . ولكنهم زالوا قبل تحقيق هدفهم .

لقد عرفت هذه الجماعة في تاريخ الفكر باسم « اخوان الصفاء » ، ومن اسباب التسمية ما ذهبوا اليه هم من أن اسمهم مأخوذ من صفوة الأخوة ، اذ قالوا : « فينبغي لنا ايها الأخ ان نعلم انه اذا اردنا ان نكون اخوانا اصفياء ، فعلينا ان نبتدئ اولا بالكشف عن الجهالات المتراكمة التي غشيتنا لأنها اصل الشرور ... » . ومن الباحثين من يقول ان الاسم مأخوذ من باب الحمامة المطوقة في كتاب كليلة ودمنة ، فقد ورد اسم اخوان الصفاء في اول هذا الباب ، حيث طلب دبشليم الملك من بيدبا الفيلسوف ان يحدثه عن « اخوان الصفاء » كيف يبتدئ تواصلهم ويستمتع بعضهم ببعض .

ب — نظام الاخوان ورسائلهم

١ — المبادئ الاساسية :

— **التستّر والتكتّم** : نصت رسائل الاخوان على ان اجتماعاتهم ينبغي ان تكون في مكان سرّي ، لا يتسنى لغريب ان يتسلل اليه ، وان تبقى احاديثهم ومقرراتهم طي الكتمان فلا يطلع عليها أحد ، إلاّ ما اجازوا نشره فهذا يعلن في الوقت المناسب لقوم مختارين . ويبيّن ان هذا انما هو من قبيل الأخذ بالتقية والتقيّة من مبادئ الشيعة .

— **التوسع والانتشار** : يعمل الاخوان جاهدين على نشر تعاليمهم وتوسيع نطاق نشاطهم بتأسيس فروع لجمعيتهم في الأقطار الاسلامية ، وانتداب المعتمدين من الاخوان للعمل على الاتصال بطبقات الناس كلها . ومع رغبتهم الشديدة في تنمية الجمعية بزيادة عدد أعضائها ، فانهم لم يجعلوا الانضمام اليها متاحاً لمن شاء من الناس ، بل جعلوه موضوعاً لعملية اختيار دقيق . فقد حرصوا على التعرف الى اخلاق المرشح واحواله ، وتفحص أمر دينه ونوع تفكيره .

وقد آثروا الاتصال بالشبان ذوي القابلية والمرونة ، وفي ذلك قولهم : « فاذا كان الأمر كما وصفت ، فينبغي لك ايها الأخ ان لا تشغل باصلاح المشايخ الهرمة الذين اعتقدوا من الصبا آراء فاسدة وعادات رديئة ، ولكن عليك بالشباب السالمي الصدور ، المبتدئين بالنظر في العلوم ، المريدين طريق الحق والدار الآخرة ... » . ومن الشروط المهمة للأختيار : تصديق المبدأ وفهمه بوضوح ، واتخاذه رأياً وعقيدة ، والعمل المخلص بموجبه نصاً وروحاً .

— **التعاون** : يوصي الاخوان بالعطف الشديد على الأخ ، وايثاره حتى على أدنى الاقرباء ، لأن صلة الاخوة صلة روحية ، في حين أن صلة القرابة مادية قوامها المصلحة لا غير . فالرابطة الروحية تجعل الاخوان يشعرون شعوراً واحداً ويفكرون تفكيراً واحداً ، حتى لكأنهم نفس واحدة في أجساد متفرقة . والتقارب الروحي يمهد السبيل الى مبدإ آخر له اهمية قصوى ، هو مبدأ التعاون في كل شيء .

— **مراتب الاخوان** : يكون أعضاء الجمعية ، بحسب نظام الاخوان ، في أربع مراتب ، رمزوا إليها بتعابير غير واضحة :

الاولى مرتبة ذوي الضائع ، وهم الابرار الرحماء .
الثانية مرتبة الرؤساء ذوي السياسة ، وهم الاخيار الفضلاء .
الثالثة مرتبة الملوك ذوي السلطان وهم الفضلاء الكرام .
الرابعة مرتبة ارباب التسليم ومشاهدة الحق .

٢ — رسائل الاخوان : ان المصدر الاول في دراسة الاخوان هو الرسائل التي خلفوها ، وفيها دونوا علومهم والكثير من آرائهم وشؤون جمعيتهم ، وقد بلغ العدد احدى وخمسين رسالة . وتقع رسائل الاخوان في اربعة اجزاء :

الاول : في الرياضيات ، ويشتمل على ابحاث في العدد والهندسة والنجوم والموسيقى والجغرافيا والمنطق وتهذيب الأخلاق .
الثاني : في العلوم الطبيعية ، ويتناول عناصر الموجودات ، واصناف المعادن ، وانواع النبات ، واجناس الحيوان .
الثالث : في الشؤون الخلقية والمدركات العقلية ، ويعالج منشأ الاخلاق ونواميس الكون .
الرابع : في الامور الالهية والغيبية ، وفيه تفصيل نظام اخوان الصفا وخلاصة آرائهم .

والابحاث التي اشتملت عليها الرسائل لا تخضع لتنسيق منتظم ، اذ فيها الكثير من التكرار وتداخل المادة . وربما تعمد الاخوان ذلك كي لا يتيسر لكل قارئ الظفر بمضمون هذه الرسائل .

ج — علوم الاخوان وآراؤهم

ليس لتفكير اخوان الصفاء طابع واضح ، فقد غرفوا من كل بحر ونهلوا من كل مورد ، فتفكيرهم يمتاز بطابع الشمول لأنهم بحثوا في كل العلوم المعروفة في عهدهم . ويمتاز مذهبهم بنزعة روحية تقترب من الزهد ، فهم يشددون على الفضائل الخلقية والقيم الانسانية والمبادئ الروحية . ويغتنمون كل مناسبة للتذكير بخوف الله .

ويعتقد الاخوان بصحة السحر وصدق التنجيم ، ويرون ان السحر أجلّ العلوم . ولعلهم عظموا هذا العلم من أجل استخدامه في فرض آرائهم على الشبان الاغرار الملتحقين بهم .

١ — مصادر علومهم : اعتمد اخوان الصفاء لعلومهم مصادر متنوعة اهمها :

— الكتب المصنفة على ألسنة الحكماء والفلاسفة من الرياضيين والطبيعيين .

— الكتب المنزلة التي جاء بها الانبياء كالتوراة والانجيل والقرآن .

— الكتب الطبيعية التي تتحدث عن الأفلاك والبروج ...

— الكتب الالهية التي هي « جواهر النفوس » .

وقد توكأ الاخوان على نظرية الفيثاغوريين في العدد ، وفلسفة ارسطو الطبيعية ، ونظام افلاطون السياسي ، ومذهب أفلوطين الاشراقي . وفي فلسفة الاخوان اصول هندية كمبدأ احتقار الجسد ، وتحبيذ حرق الجثة ، والرفق بالحيوان ، واصول مسيحية كعامل المحبة . أما طريقهم الى معرفة الحق فالبرهان العقلي والاستدلال النظري والشعور الباطني .

٢ — النظام الكوني : في رأي الاخوان ان عالم الطبيعة لم يُخلق دفعة واحدة ، ولا تحدر من مادة أزلية ، بل ان الله أوجده على سبيل التدرج من مادة قديمة ابدعها من لا شيء ، وبرأيهم ان خلق الطبيعة قد استغرق ستة آلاف سنة .

أما الجواهر الروحانية فقد نشأت في لحظة واحدة بكلمة كانت من الله . والامور الروحانية هي ، كما في تعليم الاسكندرانيين : العقل الفعال ، والنفس الكلية ، والهيولى ، والصورة . وعالم الطبيعة نشأ من تفاعل الهيولى والصورة .

وفي تعليل النظام الكوني اعتمد الاخوان على مذهبين فلسفيين : مذهب أفلوطين في الانبثاق ومذهب الفيثاغوريين في طبيعة العدد ، يعتمدون الاول ويشرحونه بالثاني . فيرون ان الله أوجد الكون على سبيل الانبثاق كما تتحدر الاعداد من الواحد : « واعلم يا أخي ان الباري — جل ثناؤه — اول شيء أبدعه من نور وحدانيته جوهرٌ بسيط يقال له العقل الفعّال ، كما أنشأ الاثنين من الواحد بالتكرار ، ثم أنشأ النفس الكلية الفلكية من نور العقل كما أنشأ الثلاثة بزيادة الواحدة على الاثنين ... » .

ورأي الاخوان بالنفس متأثر برأي أفلاطون والاسكندرانيين ، فهي جوهر روحاني ازلي . وقد كانت ، قبل هبوطها الى عالم المادة واتصالها بالجسد ، راتعة في عالم العقل ، سعيدة في اطار النفس الكلية . هبطت الى هذا العالم وحلّت في الجسد الانساني بأمر الله ، وهي لا تزال تعاني فيه متاعب الحياة حتى يُتوفى عنها بالموت . فان كانت خيّرة عادت الى النفس الكلية التي هبطت منها ، وهذا ما سمّوه « القيامة الصغرى » . ولا تزال سعيدة في النفس الكلية حتى يحل يوم الحساب ، فتحشر مع سائر النفوس ، وهذا ما دعوه القيامة الكبرى . أما النفس الشريرة فتتقمّص في بعض الأحياء الدنيا لتنال قصاصها وتكفر عن آثامها ، حتى اذا ما طهرت ، كانت قيامتها الصغرى فالكبرى .

ولا يذكر الاخوان الجسد في موضوع القيامة ، فغالب الظن انهم لا يقولون بحشر الأجساد ، والسعادة الأخروية سعادة روحية محضة ، والنعيم والجحيم حالتان روحيتان ، وهذا مذهب الفلاسفة .

٣ ــ **السلّم الطبيعي** : رتب الاخوان الكائنات في مراتب كبرى من ادنى الى اعلى : الجماد ، فالنبات ، فالحيوان ، فالانسان ، فالافلاك . وجعلوا ما يشتمل عليه كلٌ من هذه الأجناس في مراتب ارتقائية كذلك ، بحيث جاء أعلى ما في الجنس الواحد قريباً من ادنى ما في الجنس الذي فوقه . قالوا : « واعلم يا أخي بأن اول مرتبة الحيوان متصل بأول مرتبة الانسان ، كما ان اول المرتبة المعدنية متصل بالتراب والماء » . وقد جعلوا أدنى ما في الجماد : التراب ، وأعلاه الجصّ ، وادنى ما في المعادن الكمأة واعلاه الذهب ، وأدنى ما في النبات خضراء الدّمن واعلاه النخيل ، وادنى ما في الحيوان الحلزون واعلاه القرد ، وادنى البشر الساعون وراء حطام الدنيا وارفعهم مرتبة الاولياء والانبياء ، وادنى الكواكب السيارة القمر واعلاها زحل ثم الكواكب الثابتة ، وهي اشرف الموجودات ، وعالم الكواكب هو مقام الملائكة .

وينبغي ألاّ يُفهم مما ذكرنا ان الاخوان سبقوا الى فكرة التطور الطبيعية . فليس الذي يعنون ان الكائنات ناشئ بعضها من بعض ، بل افترضوا انها منتظمة في نسق منطقي ...

٤ ــ **التعليم الخلقي** : يعطي الاخوان موضوع الاخلاق اهمية كبرى ، فيشيرون في كل مناسبة الى ضرورة التوجيه الخلقي الفاضل ، ويعتبرون الاخلاق الفاضلة سبيل السعادة الى الآخرة .

والأخلاق في رأيهم نوعان : ما هو مركوز في الجبلة البشرية ، وما هو مكتسب بالعادة الجارية . والاخلاق ، مركوزة كانت ام مكتسبة ، تقع تحت مؤثرات بعضها من قبيل اخلاط الجسم ، وبعضها من قبل المحيط الطبيعي ، ومنها ما هو موضوع لتأثير الكواكب ، ومنها ما يكون ميدانا لفعل التربية وعامل العشرة .

وللكواكب ، في رأي الاخوان ، التأثير البالغ في تكوّن الاخلاق ، فاليها مردّ ما اعتبروه مركوزاً فيها . وقالوا بهذا الصدد : « ان الذين يولدون بالبروج النارية ، في الاوقات التي يكون المستولي عليها الكواكب النارية كالمريخ وقلب الأسد ، فالغالب على امزجة ابدانهم الحرارة وقوة الصفراء ... » .

٥ — **المنحى الاجتماعي** : تقوم فلسفة اخوان الصفاء الاجتماعية على مبدأ التعاون ، ولا بد لنجاح التعاون من اتفاق في الفكر وانسجام في الرأي والروح . ومبدأ التعاون في رأيهم ضرورة اجتماعية وضرورة روحية . فالفرد لا يستطيع ان يستوفي حاجات حياته من غير ان يتعاون مع سواه من ارباب الصناعات الأخرى ، وليس باستطاعة الفرد أن ينجو من شرور الدنيا ويفوز بسعادة الآخرة إلاّ بالتعاون ، على أن يكون هذا التعاون قائماً بين اخوان متفقين في الرأي والمذهب ...

٦ — **المنحى الروحي** : يزعم اخوان الصفاء انهم « لا يتعصبون على مذهب من المذاهب ، لأن مذهبهم يستغرق المذاهب كلها » ، وان معولهم وبناء امرهم انما هو « على كتب الانبياء وما جاؤوا به من التنزيل » . فشرائع الانبياء ، على تباين ازمانهم واختلاف نصوصهم ، تهدف الى غرض واحد : هو الحث على الفضيلة والتذكير بالقيامة وبعدالة الحساب على الاعمال .

والاخوان يؤمنون بالله وينفون الصفات عن ذاته ، شأن المعتزلة . وهم يستشهدون على وجوده بالدليل العقلي المبني على ضرورة وجود علة اولى .

د — نماذج من رسائل اخوان الصفا

١ — قيام دولة الشر :

« واعلموا ان كل دولة لها وقت منه تبتدئ ، ولها غاية اليها ترتقي ، وحدّ اليه تنتهي . واذا بلغت الى اقصى مدى غاياتها ، اخذت في الانحطاط والنقصان ، وبدأ في أهلها الشؤم والخذلان ... فهكذا حكم أهل الزمان في دولة الخير والشر : فتارة تكون القوة والدولة وظهور الأفعال في العالم لأهل الخير ، وتارة تكون القوة والدولة وظهور الافعال لأهل الشر كما ذكر الله جل ثناؤه : « وتلك الأيام نداولها بين الناس » .

٢ — قيام دولة الخير :

« وقد ترون ايها الاخوان أنه قد تناهت قوة أهل الشر ، وكثرت أفعالهم في العالم في هذا الزمان ... واعلموا ان دولة أهل الخير يبدأ أولها من أقوام أخيار ، يجتمعون في بلد ويتفقون على رأي واحد ودين واحد ، ويعقدون بينهم عهداً وميثاقاً بأنهم لا يتناحرون ولا يتخاذلون ، ويتعاونون ولا يتقاعدون عن نصرة بعضهم بعضاً ، ويكونون كرجل واحد في جميع امورهم ، وكنفس واحدة في جميع تدابيرهم ... » .

٣ — شرور الدنيا :

« واعلم يا أخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، انه ينبغي لك ان تتيّقن بأنك لا تقدر ان تنجو وحدك مما وقعت فيه من محنة هذه الدنيا وآفاتها ، بالجناية التي كانت من أبينا آدم ، عليه السلام ، لأنك محتاج في نجاتك وتخلصك من

هذه الدنيا التي هي عالم الكون والفساد ، ومن عذاب جهنم وجوار الشياطين ، والصعود الى عالم الأفلاك وسعة السموات ... الى معاونة اخوان لك نصحاء واصدقاء فضلاء ، متبصرين بأمر الدين ، علماء بحقائق الأمور ، ليعرّفوك طرائق الآخرة وكيفية الوصول إليها ، والنجاة من الورطة التي وقعنا فيها كلنا بجناية أبينا آدم . فاعتبر بحديث « الحمامة المطوقة » المذكورة في كتاب «كليلة ودمنة » وكيف نجت من الشبكة ، لتعلم حقيقة ما قلنا » .

٤ ـــ المدينة الروحانية :

« ينبغي لنا ايها الأخ ان نتعاون ونجمع قوة أجسادنا ، ونجعلها قوة واحدة ، ونرتب تدبير نفوسنا تدبيراً واحداً ، ونبني مدينة فاضلة روحانية . ويكون بناء هذه المدينة في مملكة صاحب الناموس الأكبر الذي يملك النفوس والأجساد . وينبغي ان يكون أهل هذه المدينة قوماً أخياراً حكماء فضلاء ، مستبصرين بأمور النفوس وحالاتها ، وما يتبع ذلك من أمور الاجساد وحالاتها ... وينبغي ان يكون لأهل المدينة سيرة جميلة كريمة حسنة يتعاملون بها فيما بينهم ، وان يكون لهم سيرة اخرى يعاملون بها أهل المدن الجائرة . وينبغي ان يكون أساس هذه المدينة على تقوى الله كيلا ينهار بناؤها ، وان يشيّد بناؤها على الصدق في الأقاويل ، والتصديق في الضمائر ، وتتم أركانها على الوفاء والأمانة كيما تدوم ، ويكون كمالها على الغرض في الغاية القصوى التي هي الخلود في النعيم ... فاذا انتظم أمر المدينة على هذه الشرائط فهي السيرة الكريمة الحسنة التي تعامل بها أهل المدينة فيما بينهم » .

٥ ـــ مجالس الاخوان :

« اعلم ايها الاخ انه ينبغي لاخواننا ، حيث كانوا في البلاد ، ان يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه في أوقات معلومة ، لا يداخلهم فيه غيرهم ، يتذاكرون فيه علومهم ، ويتحاورون فيه أسرارهم ... » .

٦ ـــ اخفاء العلوم :

« وينبغي ان تكون مذاكرتهم أكثرها في علم النفس ، والحس والمحسوس ، والعقل والمعقول ، والبحث في اسرار الكتب الالهية والتنزيلات النبوية . وينبغي ايضاً ان يتذاكروا العلوم الرياضية الأربعة هي : العدد والهندسة والتنجيم والتأليف . وأما أكثر عنايتهم وقصدهم فينبغي ان يكون البحث عن العلوم الالهية التي هي الغرض الأقصى .

واعلم أنّا لا نكتم أسرارنا عن الناس خوفاً من سطوة الملوك ذوي السلطنة الارضية ، ولا حذراً من شغب جمهور العوام ، ولكن صيانة لمواهب الله ـــ عز وجل ، لنا ، كما أوصى المسيح فقال : « ولا تضعوا الحكمة عند غير أهلها فتظلموها ، ولا تمنعوها عن أهلها فتظلموهم » .

٧ ـــ التوسع :

« اعلم أيها الأخ البار الرحيم ان لنا اخوانا وأصدقاء من كرام الناس وفضلائهم ، متفرقين في البلاد . فمنهم طائفة من اولاد الملوك والأمراء والوزراء والعمال والكتاب ، ومنهم طائفة من اولاد العلماء والادباء والفقهاء وحملة الدين ،

ومنهم طائفة من اولاد الصنّاع والمتصرفين وأمناء الناس . وقد ندبنا لكل طائفة منها واحداً من اخواننا ، لينوب عنا في خدمتهم بالقاء النصيحة اليهم ، بالرفق والرحمة والشفقة عليهم ، وليكون عوناً لاخوانه بالدعاء لهم الى الله سبحانه ، الى ما جاءت به انبياؤه ، وما أشارت اليه أولياؤه ، من التنزيل والتأويل ، لاصلاح أمر الدين والدنيا جميعا » .

٧ — اختيار الاخوان :

« وقد اخترناك ايها الأخ الرحيم لمعاونتهم ، وارتضيناك لمشاركتهم ، بما آتاك الله من فضله من العقل والفهم ، لتكون مساعداً لهم ، ومعاضداً لاخوانك . فانظر بعد لك وميّز ببصيرتك من ترى من اخوانك واصدقائك ، ممّن يمكنك الوصول اليهم بأرفق ما تقدر عليه من اللطف والمداراة : بأن تذكرهم بما ألقيناه اليك من حكمتنا وأسرار علمنا ، لتنبههم من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، وتحييهم بروح الحياة باذن الله تعالى ... » .

٨ — الحفاظ على صفاء الاخوّة :

« وينبغي لاخواننا ، اذا اراد أحدهم ان يتخذ صديقاً ، أن يعتبر أحواله ، ويتعرف أخباره ، ويجرّب أخلاقه ، ويسأله عن مذهبه واعتقاده ، ليعلم هل يصلح للصداقة ، وصفاء المودة ، وحقيقة الاخوّة أم لا ؟ فينبغي ، اذا ظفرت بواحد منهم ، ان تختاره على جميع اصدقائك وأقربائك ، فانه خير لك من ولدك الذي من ظهرك وأخيك من صلب أبيك ، ومن زوجتك التي جعلت كل كسبك لها وجميع سعيك من أجلها . فينبغي ان تؤثره عليهم كلهم ، لأن هؤلاء يحبونك من أجل منفعة تصل منك إليهم ، ويريدونك من أجل مضرّة تدفعها عنهم . فأما الأخ فليس يريدك من أجل شيء خارج عن ذلك ، بل من أجل ان يرى ويعتقد انك واياه ، وهو واياك ، نفس واحدة في جسدين متقابلين : يسرّك ما يسرّه ، ويغمّك ما يغمّه » .

٩ — تفضيل الشباب :

« واعلم ان مثل أفكار النفوس ، قبل أن يحصل فيها علم من العلوم واعتقاد من الآراء ، كمثل ورق أبيض نقي لم يكتب فيه شيء ، فاذا كتب فيه شيء ، حقاً كان أم باطلاً ، فقد شغل المكان ومنع ان يكتب فيه شيء آخر ، ويصعب حكه ومحوه .

فاذا كان الأمر كما وصفت ، فينبغي لك ايها الأخ ، ان لا تشغل باصلاح المشايخ الهرمة ، الذين اعتقدوا من الصبا آراء فاسدة وعادات رديئة وأخلاقاً وحشة ، فانهم يتعبونك ولا ينصلحون ، وان صلحوا قليلاً فلا يفلحون . ولكن عليك بالشباب السالمي الصدور ، الراغبين في الآداب ، المريدين طريق الحق والدار الآخرة ، والمؤمنين بيوم الحساب ، الباحثين عن اسرار كتبهم ، غير المتعصبين على المذاهب . واعلم ان الله تعالى ما بعث نبياً إلا وهو شاب ، ولا اعطى لعبد حكمة إلا وهو شاب ، وان كل نبي بعثه الله فأول من كذبه مشايخ قومه المتعاطون الفلسفة والنظر والجدل » .

الفصل السادس

الفارابي

الفصل السادس

الفارابي

أ — سيرته وآثاره

هو أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي ، ولد بفاراب في فارس سنة ٢٥٧ هـ واليها انتسب . لا يعرف شيء مهم عن طفولته وشبابه ، غير انه في حدود الاربعين من عمره ، وفي عهد الخليفة المقتدر ، وفد الى بغداد واتصل بالعلماء وحضر المجالس الفكرية . وقد انصرف الى المطارحات اللغوية مع ابن السراج والى دراسة المنطق على أبي بشر متى بن يونس . ثم ارتحل الى حرّان وفيها يوحنا بن حيلان الحكيم فأخذ عنه طرفاً من المنطق ايضاً ، ورجع الى بغداد . وقد أكب على دراسة الفلسفة واستخراج معانيها ، فتناول بالدرس والشرح والتعليق ما وصل اليه من كتب ارسطو ، وفي بغداد ألف أكثر كتبه .

ثم انتقل الى دمشق ، ومنها توجه الى مصر فلم يقم بها طويلاً ، وعاد الى حلب فاتصل بأميرها سيف الدولة الحمداني واقام عنده معزراً خمس سنوات يعتزل الناس ويؤلّف . وفي سنة ٣٣٩ هـ صحب الأمير الى دمشق حيث توفي وهو في الثمانين من عمره .

أهم ما امتاز به الفارابي ثقافته الواسعة ونزعته الى الزهد والتصوف . وقد وضع طائفة من الكتب المهمة ضاع أكثرها ولم يصلنا إلا القليل . ولم يقدر لمؤلفاته ان تنتشر في الشرق والغرب انتشار كتب ابن سينا وابن رشد ، فظلت مجهولة عند الكثيرين . وفي القرن التاسع عشر جمع المستشرق ديتريشي مخطوطات الفارابي فدرسها وقدم لها ونقل بعضها الى الألمانية ، ونشرها سنة ١٨٩٠ في مدينة ليدن بهولندا .

من مؤلفاته شروح ارسطوا : البرهان ، العبارة ، القياس ، الخطابة ، الجدل ، المقولات ، السماء والعالم ، السماع الطبيعي ، الأخلاق . كما شرح كتاب المجسطي لبطليموس وكتاب علم المنطق لفرفوريوس الصوري .

ومن تصانيفه : احصاء العلوم ، الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وارسطو ، مقالة في معاني العقل ، آراء اهل المدينة الفاضلة ، عيون المسائل ، وسواها .

ب — فلسفته العامة : يرى الفارابي ، شأن فلاسفة اليونان ، ان الفلسفة هي الحكمة بمعناها الواسع ، فهي « علم العلوم ، وام العلوم ، وصناعة الصناعات ... والفيلسوف الكامل على الاطلاق هو من يحصل العلوم النظرية ويكون له قوة على استعمالها في كل ما سواها وبالوجه الممكن فيه » .

والعقول تتعاون على المعرفة اذ يستحيل على العقل المفرد استنباط كل العلوم ، واذن علينا ان نأخذ عن الاقدمين فنقبل ما نراها موافقاً للحق ونرفض ما عداه ونحذر منه . وهذا ما صبغ فلسفة الفارابي صبغة مزدوجة : انتقاء ووفاق . فمذهبه انتقائي لأنه يختار من أئمة الفكر الاغريقي ومن أفلاطون وارسطو ومدرسة الاسكندرية بخاصة ، وتوفيقيّ لأنه يوفّق بين نظريات الفلاسفة أولاً وبين هذه النظريات والدين الاسلامي بعد ذلك .

بحث في علم المنطق واعتبره مدخلا للعلوم كلها وآلة لهداية الفكر وصحة النظر العقلي . وليس في منطق الفارابي جدة وابتكار ، بل هو بمجمله شرح لآراء أرسطو واقتباس عنه . وقيمة عمل الفارابي في كونه أدرك اهمية المنطق في تحقيق مسائل العقل . وقد بلغ من دقة تحليله ما حمل معاصريه على الاعتراف له بالتفوّق .

راح رجال الكلام ينددون بضعف الفلسفة وقصورها عن الوصول الى الحق ، واتخذوا من اختلاف افلاطون وارسطو دليلاً على حدّة الصراع وتناقض العقل وفساد الاسلوب الفلسفي . فشرع الفارابي يرد هذا القول ليثبت ان لاخلاف في الجوهر بين الحكيمين وان للمعرفة طرقاً وشعاباً تلتقي جميعها عند الحقيقة الموحدة نتيجة لوحدة العقل ووحدة الفلسفة .

والدافع لهذه المحاولة التوفيقية هو ايمان ابي نصر العميق بوحدة العقل والفلسفة ، طالما المصدر واحد هو العقل الفعّال . ويمكننا استنتاج هدف آخر بعيد هو رغبته في مواجهة الدين بفلسفة موحدة ليسهل عليه التوفيق بين الوحي والعقل . وفي سبيل ذلك ألف رسالته المعروفة : في الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وأرسطو .

من جهة أخرى عرض الفارابي لابرز المشكلات الفكرية آنذاك : وجود الله ، خلق العالم ، النفس ، والمجتمع . وقد قال بنظرية واجب الوجودليثبت بها وجود الله ووحدته ، واخذ بنظرية الفيض ليشرح به صدور الكائنات وعلاقتها بالله ...

ج — **النفس** : النفس بنظر الفارابي : استكمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوّة . انها صورة الجسد وقوامه ، والقوة التي تعين الاجسام على بلوغ كمالها بأفعال تعتمد صنفين من الآلات : جسمية ولا جسمية ، وفقاً للنوع الذي تنتمي اليه . فالنفس اذن قوة وصورة وكمال ، وهي قوة بالقياس الى الافعال التي تصدر عنها (غذاء ، نمو حركة) ، وهي صورة بالقياس الى المادة التي تصبح بها ذاتاً قائمة بالفعل (وجود الحيوان والنبات) ، وهي كمال بالقياس الى النوع أو الجنس الذي ينطبع بها (الانسان أو الحيوان) .

والنفس **حادثة** ، يفيضها العقل الفعال كلما تهيأ جسم صالح لقبولها . وبما أنها صورة الجسد فلا يجوز ان توجد قبل البدن ، كما يقول افلاطون ، بل هي صفة ذاتية توجد فيه بالقوة على هيئة استعداد كامن .

والنفس **جوهر روحاني بسيط** ، قائم بذاته وليس عرضاً من أعراض الجسم الذي يتصل به ، وعلى ذلك ادلة ، منها :

— ادراك المعقولات : لا يدرك الشبيه إلا الشبيه . ولما كانت المعقولات معاني ذهنية مجردة فلا بد من ان تكون النفس جوهراً مفارقاً للمادة .

— ادراك ذاتها مباشرة بدون آلة ، اذ لو كان ادراكها بواسطة عضو ما لاحتاجت الى عضو آخر تدرك به هذا العضو.

— ادراك الأضداد معاً من سلبي وايجابي ، وليس ذلك من طبيعة المادة .

وهذه النفس تتشعب فروعاً متعددة ، منها ما يتعلق بالحركة في الأجسام (من نمو وغذاء وتوليد ، ونزوع تدفع اليه شهوة أو غضب ...) ومنها ما يتعلق بالادراك . والادراك أو المعرفة على نوعين : معرفة حسية ومعرفة عقلية .

١ — **معرفة النفس الحسية** : يقول الفارابي : « الحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الانسانية المعارف » . والمعرفة الحسية هي ادراك صور المحسوسات أو الجزئيات المتغيرة بواسطة حواس أو قوى ، بعضها يقوم بادراك ظاهر وبعضها بادراك باطن .

فعملية الادراك الظاهر تتم بالحواس الخمس التي تنطبع فيها صور المحسوسات فتقبلها مفصله غير مجملة . فالعين للالوان ، والاذن للأصوات ، والجلد للّمس ، والأنف للروائح ، والذوق للطعوم ، من دون ان تمزج هذه الصور وتقارنها وتحفظها لان ذلك كله من نطاق آخر .

وعملية الادراك الباطن تتم بمجموعة من الحواس الباطنة هي :

— الحس المشترك : هو مركز تجتمع فيه الصور الخارجية الواردة من الحواس الخمس ، أو الداخلية المنبعثة أحياناً من المتخيلة تحت تأثير شعور قوي من خوف أو رغبة . ويشبه الفارابي هذا الحس بالملك الذي تجتمع عنده اخبار المملكة بأسرها ، واردة من عمّال يختص كل منهم بناحية من نواحي الملك أو بجنس من الأخبار من دون غيره .

— المتخيلة : هي عند الفارابّي اهم القوى الباطنة على الاطلاق . وظائفها متعددة اوردها بقوله : « انها تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، وهي بالطبع حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها ، وذلك انها تفرد بعضها عن بعض ، وتركب بعضها الى بعض تركيبات مختلفة ، يتفق في بعضها ان تكون موافقة لما حسّ ، وفي بعضها ان تكون مخالفة للمحسوس . والمتخيلة متوسطة بين الحاسة والناطقة . ولها ، مع حفظ رسوم المحسوسات وتركيب بعضها ، فعل ثالث هو المحاكاة . فانها خاصة بين سائر قوى النفس ، لها قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة التي تبقى محفوظة فيها .

فللمتخيلة اذن ثلاث وظائف : احداها حفظ صور المحسوسات الواردة عليها من الحس المشترك ، فيكون عملها بذلك عمل ذاكرة أو حافظة .

والثانية تفصيل الصور وتركيبها ، فانها عندما تنفرد بنفسها ، تعود الى ما تحفظه من صور لتقوم بعمليتي الفصل والتركيب ، فترد كل جزء من هيئة ما الى زميله وتؤلف الصورة تامة كما نقلت اليها من عالم الحس . فصورة الجواد مثلا تأتيها من الحواس بواسطة الحس المشترك مفككة مجزّأة ، اذ تكون العين قد أخذت لونه وشكله ، والاذن صوته ، واليد ملمسه ، ولكن هذه الصفات ترد ممزوجة بغيرها من معطيات الاذن واليد والعين . فتتسلط المخيلة على هذه

المعطيات وتفصل لون الجواد وشكله وصوته وملمسه عن سائر الصور والأشكال ، وتضمها الى بعضها لتصبح صورة الجواد تامة مهيأة . وباستطاعة المتخيلة ان تركب صوراً غير موجودة في عالم الواقع كحيوانات الأساطير وغيرها من الخوارق .

والثالثة ، المحاكاة ، تمثل الأشياء بصورة محسوسة تساعد على سهولة ادراكها والشعور بها . وهذه المحاكاة يمكن ان تحصل في المحسوسات والمعقولات ، وفي ما يصادف البدن من مزاج . فاذا كان مزاج البدن رطباً حاكت الرطوبة بتركيب المحسوسات التي تحاكي الرطوبة مثل المياه والسباحة ، وكذلك تحاكي حرارة البدن وبرودته ، اذا اتفق في وقت من الأوقات ان كان مزاجه حاراً أو بارداً . . .

ولم يعط الفارابي المخيلة كل هذه القوى إلا ليجعل لها دوراً بارزاً في عملية النبوة ، ليردّ النبوّة والادراك الفلسفي الى مصدر واحد ، فيسهل عليه الجمع بين الدين والفلسفة . واذا بلغت المخيلة في انسان ما ، في حال اليقظة ، درجة من الكمال يرتقي معها من رؤى العالم المحسوس الى رؤى العالم الروحاني والاتصال بالعقل الفعّال ، كأن صاحبها نبياً يتلقى من العقل الفعّال الكمال والمعرفة . وشرط البلوغ الى هذه الحالة ان تكون المخيلة قوية خارقة ، وان يكون صاحبها قد بلغ من صفاء النفس والقلب مرتبة سامية تؤهله للاتصال بالله عن طريق العقل الفعّال .

اذن هناك طريقتان للاتصال بالعقل الفعال . طريق النظر العقلي وهو للفلاسفة ، وطريق المخيلة وكمال النفس وهو للانبياء . ولا مجال للاختلاف بين معطيات العقل والنبوّة ، بين الدين والفلسفة ، طالما ان المصدر واحد والمعرفة واحدة ، وان تعددت السبل والشعاب .

— الوهم : هي قوة تدرك من المحسوس ما لا يُحس ، اي انها تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية كادراك معنى الوداعة في الحمل والشراسة في النمر ، وكالشاة التي تدرك لدى رؤية الذئب ، لا صورته المادية وحسب ، بل خطره وشرّه بالنسبة اليها ، مما يدفعها الى الرعب والهرب .

— الذاكرة أو الحافظة : هي قوة تحفظ الصور الواردة عن الوهم ، كما تحفظ المتخيلة صورا واردة عن الحواس .

٢ — **معرفة النفس العقلية** : المعرفة العقلية هي ادراك الكليات الثابتة بواسطة العقل . واذا كان الادراك الحسيّ مشتركا بين الانسان والحيوان ، فان الادراك العقلي وقف على الانسان وحده . والعقل هو أرقى قوة في النفس الانسانية التي يسميها الفارابي كذلك : النفس العاقلة ، والنفس العالمة ، والقوة الناطقة ، والقوة المفكرة . وهذه النفس تقسم الى قوتين ، تدعى كل منهما عقلاً : العقل العملي والعقل العلمي (أو النظري) .

فالعقل العملي هو الذي يستنبط ما يجب فعله من الاعمال الانسانية الجزئية ، والتدابير والصناعات والآراء الذائعة المشهورة . اما العقل العلمي أو النظري فهو القوة التي تدرك المعقولات ادراكاً كلياً مجرداً على المادة ، أو حدسياً بشكل اكتناه . اي انه القوة التي يحوزبها الانسان المعرفة .

والعقل النظري ثلاث مراتب : هيولاني ، وبالفعل ، ومستفاد . وفوقها عقل فلكي ، مفارق ، واحد ، يفيض نوره على الجميع هو العقل الفعّال .

— العقل الهيولاني (المنفعل ، أو العقل بالقوة) :

هو قوة في النفس مستعدة دائماً لقبول المعاني والمعقولات من الصور التي تنقلها اليه الحواس . فهو كالصحيفة البيضاء التي لم يخط عليها شيء ، ولكنها مهيأة لقبول اي شكل أو نوع من الصور والخطوط ، أو هو كالشمعة الطرية الخالية من كل نقش ، ولكنها قابلة لكل ما يمكن ان ينقش عليها . وهذان التشبيهان وردا قبل الفارابي ، فالأول جاء عند ارسطو ، والثاني عند الأفروديسي الذي نبّه الى ان في هذا التشبيه كثيراً من المجاز لأن الشمعة مادة بينما العقل الهيولاني قوة فقط .

— العقل بالفعل أو بالملكة :

إذا انطبعت المعقولات في الهيولاني أصبح عقلاً بالفعل ، كالصحيفة التي تكون رسالة بالقوة قبل ان يكتب عليها ، ثم تصبح رسالة بالفعل بعد الكتابة . ويعتبر العقل في هذه الحالة عقلاً بالفعل نسبة الى ما قبله من صور ، ولكنه يظل عقلاً هيولانياً لما لم يقبله بعد .

— العقل المستفاد :

اذا انتقل العقل من ادراك المعقولات المنتزعة عن موادها الى ادراك معقولات لم تكن في مادة ولا من طبيعتها ان تحل في مادة ، بل هي معقولات بالفعل مفارقة بجوهرها كالقوى السماوية ، اصبح العقل المستفاد . وهذه الدرجة أرفع ما يبلغ عقل انسان ، اذ لا يصل اليها الا العقل المستفاد وحده بعد أن يكتسب المعقولات حدساً دون تجريد ، بينما العقلان الأولان يظل ادراكها مشوباً بالحس . والعقل المستفاد لا يكون إلا لفئة من الناس حصّلته بعد أن ادركت كافة المعقولات الاولى أو أكثرها . ومن هنا يأتي اختلاف المعارف ودرجات تحصيلها بين الأفراد . واذن فالنفس تتبع في ادراكها طريقا تصاعدياً : يبدأ بالاحساس البسيط ثم يتدرج الى الخيال المركب ، فالى امكانية الادراك العقلي ، فالى ادراك المعقولات المجردة من مادة ، فالى ادراك المعقولات المفارقة بنوع من الحدس دقيق .

— العقل الفعّال :

ان الادراك لا يتم من تلقاء نفسه لأنه بحالة امكان وقوة ، بل يحتاج الى آلة فاعلة دوماً تنقله من القوة الى الفعل ، من الامكان الى الوجود . وهذه الآلة ليست قائمة في العقل الانساني نفسه ، بل هي عقل مستقل ، واحد للبشرية جمعاء ، مفارق ، هو العقل الفعّال الذي يقوم بابداع عالم الكون والفساد وفيض الصور والوجود .

أمّا اشتراكه بعملية الادراك العقلي فتقوم بأن يتسلط على الصور المخزونة في المصورة (المتخيلة) فيجردها من لواحق المادة من مكان وزمان ولون وشكل ويفيضها على العقل الهيولاني الجاهز لقبولها فيصبح عقلاً بالفعل . ويفيض عليه معقولات من طبعها وجوهرها غير متصلة بمادة فيصبح عقلاً مستفاداً .


M. HAKIM. 85
الفارابي

ونسبة العقل الفعّال الى العقل الانساني كنسبة الشمس الى العين . فكما أن الشمس هي التي تجعل العين مبصرة بالفعل ، كذلك العقل الفعّال هو الذي يجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل بما يعطيه من ذلك المبدأ .

وهناك ضرب خاص من المعرفة هو « **الاشراق** » ، يصل اليه المفكر عن طريق التصوف العقلي الذي هو تصوف الفلاسفة . وهذا التصوف العقلي يقوم بتأمل فكري يقود العقل الى درجة من الكمال والتأهب ، يصبح معها قادراً على تلقي المعرفة المطلقة والمعقولات المحضة . انه ضرب من تهذيب العقل بالعلم والنظر ليرتفع الى الله فيتصل به ويسعد من دون ان يتحد به أو يفنى فيه . فطريق التصوف العقلي اذن : درس للفلسفة وتوق للمعقولات واستغراق بالتأمل العقلي الذي يصير الى اشراق . ولذا فطهارة النفس عمل فكري قبل ان تكون امتناعاً عن لذة أو ترفعاً عن مادة .

وحكمة الاشراق هذه ، أوالحكمة المشرقية ، تعود جذورها الى اليونان ومدرسة الاسكندرية وربما كان ارسطو وافلوطين وراء هذه النظرية بصورة مباشرة . بل ربما كان تأثر الفارابي بأفلوطين اقوى منه بأي مرجع آخر . . .

د ــ السياسة : المدينة الفاضلة ومضاداتها .

كتب الفارابي « المدينة الفاضلة » في أواخر أيامه ، فجاءت جماع فلسفته وخلاصة مذهبه في الحياة والكون . إنها بالنسبة لآرائه كالجمهورية بالنسبة لافلاطون ، بمعنى أنه لو ضاعت كتبه كلها ولم يبق سوى « المدينة » وحدها لأمكن استخلاص مذهبه من خلالها والتعرف الى اصول فلسفته بابرز خطوطها . فهو يتناول في القسم الاول منها عرضاً سريعاً لأمهات المسائل التي دار عليها نشاطه الفكري من العلوم الغيبية حتى المنامات واسبابها . بحث في الله وصفاته واسمائه الحسنى ، الهيولى والصورة ، العقول المفارقة والاجرام الفلكية ، الفيض ومبادئه وكيفية حدوثه ، الحركة الكونية ، النفس وقواها ، السعادة والارادة والاختيار ، الوحي والمشاهدة . . . الخ . وبعد هذه الجولة التي تستغرق اكثر من نصف الكتاب يشرع الفارابي بسنّ النظام الذي يراه كفيلا بان يحقق فيه المرء خير أهدافه ونزعاته .

١ ــ ضرورة الاجتماع وغايته

الاجتماع الانساني فطرة في الطبع وضرورة لقيام الحياة وبقاء النوع . وهذا ما عبر عنه الحكماء بقولهم : الانسان مدني بالطبع . ولا يؤمن الغذاء والكساء والدفاع والبقاء إلا التعاون الوثيق بين افراد يتكاتفون مخلصين ويعملون لهدف بعيد هو الكمال والسعادة ، غاية كل حي عاقل . والفرق بين الاجتماعين الحيواني والانساني ان الاول تدفع اليه الفطرة والغريزة وينقصه هذا الهدف النبيل ، بينما يدفع الى الثاني فطرة وعقل ، وتعرّف الى الكمال الذي يؤدي الى السعادة في هذه الدنيا وفي الآخرة .

ان المدينة الفاضلة هي التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة الحقيقية . والاجتماع الذي به يتم التعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تُنال به السعادة هي

الأمة الفاضلة . واذن : اجتماع وتعاون في سبيل الكمال والسعادة ، تلك هي القواعد التي بنيت عليها نظرية الفارابي في كل ما عالجه من شؤون السياسة .

٢ — انواع الاجتماعات

المجتمعات الانسانية على نوعين : كاملة وغير كاملة . فالكاملة التي تفي بحاجاتها ثلاث :

العظمى أو اجتماع البشرية كلها في المعمورة .

الوسطى أو اجتماع امة في جزء من المعمورة .

الصغرى أو اجتماع اهل مدينة في جزء من مسكن الأمة .

أما المجتمعات غير الكاملة التي تفتقر الى ما يعينها على نيل حاجاتها لأن مقوّمات المجتمع التام تنقصها ، فهي متعددة : المنزل ، السكة ، المحلة ، القرية .

وسعادة المرء القصوى وخيره انما يتمان في اجتماع عام يضم البشرية بأسرها في نظام موحد ، تحت راية المحبة والسلام . ولكن الفارابي شعر بان هذا النوع من الاجتماع مستحيل التحقيق ، لما يعترضه من مطامع وأنانية في الدول والافراد ، لذلك اكتفى بوضع نظام المدينة الفاضلة ، اصغر اجتماع كامل يمكن ان ينعم فيه المرء بالرخاء والسعادة .

٣ — نظام المدينة الفاضلة

المدينة الفاضلة كالبدن التام الصحيح تتعاون اعضاؤه في سبيل الحياة وحفظها . وكما ان أعضاء البدن مختلفة في الهيئة ، متفاضلة في الفطرة والقوى ، متدرجة في المراتب والاعمال حتى تصل الى عضو واحد رئيس هو القلب ، كذلك المدينة تختلف اجزاؤها فطرة وتتفاضل هيئة وتتدرج عملاً ورتبة حتى تصل الى انسان هو الرئيس .

وتختلف المدينة عن البدن بكون اعضاء الجسم وقواه واعماله طبيعية عفوية ، بينما سكان المدينة وان كانوا طبيعيين فهم يصدرون فيما يفعلونه عن ملكات ليست من وحي الفطرة وحدها بل هي ارادية خاضعة للاختيار والمسؤولية ، ولانتظار الثواب والعقاب .

٤ — رئيسها : الرئيس من مدينته كالقلب من البدن ، فالقلب هو أكمل اعضاء الجسم وأتمها في نفسه وفيما يخصه . ورئيس المدينة هو أكمل أجزائها فيما يخصّه ، ودونه قوم مرؤوسون منه ويرأسون اخرين .

وكما تقوم الاعضاء في البدن بافعالها الطبيعية حسب غرض القلب ، متفاوتة في العمل من الشريف الى البسيط فالخسيس ، هكذا الحال في المدينة اذ يقوم الاعضاء بأفعالها الارادية ، المتباينة في السمو والضعة ، وفق مقصد الرئيس وارشاده وتوجيهه ، ويكونون درجات متفاوتة من حيث الرئاسة أو الخدمة .

والرئيس في المدينة نسبته على اجزائها كنسبة السبب الاول أو الله الى الموجودات . وكما انه اذا انقطع القلب عن الحركة انحل البدن ، واذا توقف الله عن تدبير العالم انعدم هذا العالم واضمحل ، كذلك المدينة فانها تنهار اذا فسد رئيسها واختل نظامها .

من الطبيعي ، وقد جعل الفارابي قيام المدينة وبقاءها وقفاً على الرئيس ، ان لا يسلّم قيادها لأي شخص اتفق . فالرئيس ينبغي ان يكون معدا لذلك بالفطرة وبالطبع وبالملكة الارادية ، اي بمواهب فطرية وتوجيه صحيح . كما ينبغي ان يكون من اهل الطبائع الفائقة وقد بلغ كمال العقل وكمال المتخيلة فأصبح بما يفيضه العقل الفعال على قوته الناطقة حكيماً فيلسوفاً ، وبما يفيضه على قوته المتخيلة نبياً منذراً . هذا الانسان الذي اجتمعت فيه خاصتا النبوة والفلسفة ، هو في أكمل مراتب الانسانية وأعلى درجات السعادة . ولا يمكن ان تحصل هذه الحال إلا لمن توفرت فيه اثنتا عشر خصلة وهي أن يكون :

— تام الأعضاء ، تساعده قواها على انجاز الاعمال الخاصة بها .
— جيد الفهم والتصور بالطبع لكل ما يقال ويقصد .
— جيد الحفظ لما يراه ويسمعه أو يفهمه ويدركه ، حتى يكاد لا ينساه .
— جيد الفطنة ذكياً اذا رأى الشيء بادنى دليل .
— حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره ابانة تامة ، اي أن يكون خطيباً فصيحاً بليغاً .
— محباً للعلم منقاداً له ، لا يؤله في سبيله تعب ولا يؤذيه كدّ .
— غير شره الى المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنباً بالطبع للّعب كارهاً اللذات الناتجة عنه .
— محباً للصدق وأهله ، مبغضاً للكذب واهله .
— كبير النفس محباً للكرامة وطلب الرفعة .
— محباً للعدل وأهله مبغضاً للظلم والجور .
— قوي العزيمة ، جسوراً ، مقداما .
— الدينار والدرهم وسائر اعراض الدنيا هينة عنده .

هذا هو الرئيس الذي لا يرئسه انسان آخر أصلاً ، وهو الإمام وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الامة الفاضلة . إلا ان اجتماع هذه الخصال كلها في انسان واحد صعب ، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة الا الأقل من الناس .

اما اذا استحال في وقت من الاوقات وجود شخص هذه صفاته ، فلا بد من أن تؤخذ الشرائع التي سنها رئيس سابق ، ويعهد بتطبيقها الى رئيس جديد شرط ان يجمع ست صفات :

— الحكمة وهي اولى الخصال واهمها .
— العلم وحفظ الشرائع والسير التي دبرها الاولون .

— جودة الاستنباط في ما لم يرد عن السلف .

— جودة الروية فيما ينبغي ان يعرف من الحوادث الطائرة .

— جودة الارشاد بالقول الى شرائع الاولين .

— جودة الثبات في مباشرة اعمال الحرب .

فاذا لم يتوفر انسان واحد تجتمع فيه هذه الخصال ، بل وجد اثنان أو أكثر توفرت الحكمة في احدهم وتوزعت سائر الخلال في جماعة متلائمين ، شكلوا جميعاً مجلس حكومة برئاسة صاحب الحكمة . امّا اذا فقد الحكيم من المدينة فلا مفرّ لها من الهلاك والفساد ، ولو توفرت لها كل الخصال الباقية ، لان الحكمة هي الصفة الاساسية التي لا قيام لدولة ولا استمرار لحكمة بدونها .

٥ — معارفها : اشياء مشتركة ينبغي ان يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة :

— معرفة السبب الاول أو واجب الوجود

— الاشياء المفارقة للمادة حتى تنتهي الى العقل الفعّال

— عالم الافلاك وما يوصف به كل من الجواهر السماوية .

— عالم الكون والفساد وكيفية فيضه .

— الانسان وقواه النفسية وحصول المعقولات والارادة والاختيار بفيض من العقل الفعال .

— رئيس المدينة الفاضلة والرؤساء الذين يخلفونه ، والوحي النبوي .

— المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة التي تصير اليها نفوسهم .

— المدن المضادة وما تقول من آراء وما ينتظرها من مصير .

— الأمم الفاضلة والأمم المضادة لها .

وطريقة المعرفة تتم بأحد وجهين : فلسفي وتصويري . فالأول علم الطبقة الخاصة اذ ترتسم الحقائق في النفس كما هي ، ويحصل ذلك للحكماء بالحجة والبراهين وبصائر النفوس ، ولتابعيهم بالتصديق والثقة فيما يقولون . والثاني علم الطبقة العامة من الشعب ، وهو لا يتم إلا بتقريب الحقائق المجردة من الذهن بواسطة الصور والامثال والمحاكاة .

واذا عرف أهل المدينة هذه العلوم تأصلت فيهم ملكتان شريفتان : ملكة العلم وملكة الفضيلة ، وساعدهم ذلك على بلوغ السعادة .

هـ — مضادات المدينة الفاضلة

ان فقدان الحكمة من قيادة التوجيه يجر الى خلل بالغ في جهاز المدينة ومؤسساتها . يظهر ذلك في انصراف الفرد عن اتقان عمله وفي اعراض الناس عن السعادة الحقة والعلوم وطرق الكمال ، وفي قيام مدن فاسدة ضالة في الرأي والعمل .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١ — انواعها

— المدينة الجاهلة : هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت لهم ببال . انما عرفوا ما توهموه خيراً وغاية في الحياة كالغنى وسلامة الابدان ، والتمتع بالملذات ومظاهر العظمة والكرامة . وهذه المدينة تنقسم الى اقسام ، منها :

المدينة الضرورية التي اقتصر أهلها على الضروري في الحياة من مأكل ومشرب وملبس ومسكن ، وراحوا يتعاونون على تحصيلة لا أهداف لهم وراء ذلك ، ولا مثال يسمون اليه .

المدينة البدّالة التي يتعاون من فيها على جمع المال وبلوغ اليسار ، على اعتبار أن الثروة بحد ذاتها هي الغاية في الحياة .

مدينة الخسة والشقوة ، وهدف أهلها التمتع باللذة الحسية من مأكول ومشروب ومنكوح ، والانصراف الى وجوه الطيش والمجون .

مدينة الكرامة ، وهم أصحابها طلب المجد والعظمة ، ليصبحوا ذوي فخامة وبهاء وشهرة بين الناس والأمم . فهم لذلك يعملون وعليه يتكاتفون .

مدينة التغلب ، وهي التي تستبد بها شهوة القوّة والقهر في سبيل اللذة التي تنالها من الغلبة وحسب . ولذا فهي تعمل على قهر الآخرين والصمود في وجه كل مهاجم .

المدينة الجماعية ، وهذه رائدها حرية الفرد المطلقة من دون وازع ولا رقيب . فيها يعمل كل واحد على هواه فلا يتقيد بقانون ، ولا يحد من نشاطه نظام ولا يعلو على رغبته سلطه .

— المدينة الفاسقة : هي التي لا ينطبق عملها على علمها ، فهي تعرف علوم المدينة الفاضلة في الله والسعادة والعقول ، ولكنها تفعل افعال المدن الجاهلة .

— المدينة المتبدلة : كانت تعتقد اعتقاد المدينة الفاضلة ، ثم غيرت اعتقادها مع الزمن فعمّها الجهل والضلال وانساقت مع الشهوات والأهواء .

— المدينة الضالة : هي التي تعتقد في الله والأفلاك والعقل الفعال آراء فاسدة ، ويكون رئيسها ممن أوهم انه يوحى إليه فيستعمل الغرور والتمويه والخداع .

٢ — آراؤها

ان القاسم المشترك بين المدن المضادة هو بعدها عن الحق وشذوذها عن محجّة الصواب . ومن أهم آرائها :

— الداء السبعي : طبيعة الوجود صراع دائم في سبيل البقاء ، تفعله الكائنات الطبيعية بالفطرة والغريزة ، ويقدم عليه الانسان بارادته واختياره . ولذا ينبغي ان تكون المدن متغالبة لا مراتب فيها ولا نظام ولا تحاب بالطبع ، ولا ارتباط بين اعضاء الهيئة الانسانية . ولا يرتبط اثنان إلا عند الحاجة والضرورة ، فاذا زالت الحاجة ينبغي ان يتنافرا ويتقاتلا ، والانسان الأقهر لكل ما يناوئه هو الأسعد . فالكون اذن ساحة قتال ، شريعته القوة ، وسنته

الغاب وسلاحه كل ما يؤدي الى القهر والتغلب ، القوي فيه الى نصر وتعظم والضعيف الى عبودية أو فناء .

— اصل المجتمع : قال جماعة بانه تعاون للقهر فيتغلب بطل على خصومه ويستعبدهم ، ثم يجبرهم على معاونته لقهر الآخرين . وقالت فئة بصلة الرحم اذ ان الاشتراك في الولادة من أب واحد رباط دموي متين يدفع الى الائتلاف في سبيل الغلبة . وقال آخرون بالتصاهر فتكون المرأة ونسلها وسيلة تفاهم بين فئة وفئة ، خاصة حين يتم الزواج بين مختلف الطوائف والعشائر . ورأى قوم ان الاشتراك بالرئيس وبالصقع واللغة واللسان من اهم الروابط واشدها . وقالت فئة بالتعاقد فيتم التحالف على ان يعطي كل انسان من نفسه ولا ينافر الباقين ، وتكون ايديهم واحدة في ان يغلبوا غيرهم ويدفعوا عن انفسهم غلبته لهم .

— العدل : ما في الطبع هو العدل ، وطبيعة الاشياء قهر وغلبة . فالعدل هو القوة ، والعدل هو استيلاء الغالب على مال المغلوب وعلى حياته واستعباده . اما سائر ما يسمى بالعدل كالبيع والشراء والتعامل والعقود والأمانة ورد الودائع فليس سوى نتيجة لخوف أو ضعف أو ضرورة . ذلك ان فئتين متعادلتين قوة لا تتمكن احداهما من التغلب على الأخرى فتصطلحان على شروط تشكل حداً وسطا . وبمجرد ان يقوى أحد الطرفين على الآخر يجب ان ينقض الشروط ويثب على خصمه يقهره ويستعبده .

— الخشوع والتقوى : أبواب من الحيل والمكايد يقوم بها جماعة لكسب العيش والكرامة ، فهم لا يجدون من انفسهم قدرة على المجاهدة ومنازعة الغير في الحياة فيعمدون الى الرياء وينطلي خداعهم على البعض ويحرزون مالاً وعزاً ولذة تحت شعار الزهد ونكران الذات . ولا عجب في ذلك ، أو ليس صيد الوحوش منه ما يكون مغالبة ومنها ما يكون مخاتلة ومكايدة ؟

و — قيمة المدينة الفاضلة

مدينة الفارابي محاولة مخلصة لبناء مجتمع فاضل سعيد ، إلا أنها أوغلت في المثالية حتى بلغت درجة الاستحالة . بناها على شخصية الرئيس وكأنما هو يقول : هات رئيسا دائم الاتصال بالعقل الفعّال حتى يصبح نبياً وفيلسوفا ، وخذ مدينة لا تجد فيها الا الكمال والسعادة . اما نظم الدولة وشرائعها من مالية واقتصادية ، تربوية . واجتماعية ، ادارية وسياسية ، فلا يتعرض لها الفارابي خلا ما يقرره من ضرورة تعليم الناس فلسفته الفيضية وما يترتب عليها .

ولا شك في ان الفارابي متأثر بأفلاطون ومجتمع الاسلام معاً ، فجعل الرئيس فيلسوفاً على غرار افلاطون ونبياً على طريقة المجتمع الاسلامي الكامل .

أما القسم الثاني من المدينة (أي المضادات) فقد ظهر فيه الفارابي واقعياً دقيق الملاحظة . فنظريته في القوة صورة مصغرة لفلسفة نيتشه ، وقوله في تنازع البقاء لا يختلف عن رأي « داروين » و « هوبس » من ان الانسان

ذئب على أخيه الانسان ، وتقرير العقد والتعاهد في روابط المجتمع لا يعدو ما سيطالب به « جان جاك روسو » في كتابه « العقد الاجتماعي » .

ولا بد من الاشارة الى امور مهمة هي :

— ان بعض الآراء وارد عند افلاطون والسفسطائيين .

— ان الفارابي لا يقبل الآراء ويقرها ، بل يعرضها من دون نقاش على انها فاسدة مفسدة تقود المجتمع الى الهوى والضلال .

— ان الفارابي يختلف عن افلاطون في مواطن كثيرة منها : افلاطون يقسم جمهوريته ثلاث طبقات ، والفارابي يرتبها وفق قوى البدن . أفلاطون يسن نظاماً تربوياً قاسماً على امتحانات تُهيأ الطبقات على أساسها ، والفارابي يترك المهمة على عاتق الرئيس الصالح . أفلاطون يفرض على الرئيس خمس عشرة سنة من التطبيق والتمرين قبل تسلم الحكم ، والفارابي يعتبر ان الرئيس النبي الفيلسوف المتصل بالعقل الفعال غني عن هذه الخبرة العملية .

ز — الفلسفة الكونية عند الفارابي

هناك قسم كبير من فلسفة الفارابي يدور على قضايا ما بعد الطبيعة . ومن أبرز ابحاثه ما يتعلق بواجب الوجود ، وفي العقول وماهيتها :

— واجب الوجود (الله) : كانت فكرة الله الواحد نقطة الانطلاق في فلسفة الفارابي الماورائية ، اذ انها المبدأ الثابت الذي اعتمده ليبتني عليه سائر اقسام العمارة الفكرية . وأكبر الظن أنه أخذ بالطريقة الافلاطونية في الجدل النازل ، بديل الطريقة الارسطية في الجدل الصاعد ، واعتمد طريقة الاسكندرانيين في حل مسألة الوجود وكيفية صدوره ، لأن تلائم الاسلام الذي نشأ عليه ، وتنجم مع ميله الى الجمع والتوفيق . وقد جعل الفارابي بحثه مسألة الله في شقين : شق منطقي في تحديد الكائنات الواجبة والكائنات الممكنة ، وشق فقهي صرف ، تكلم فيه على صفات الله وماهيته وعلاقته بالعالم الذي أبدعه .

الواجب والممكن : سار الفارابي من الفرضية التي قاده اليها إيمانه ومعتقده الفلسفي بأن الله موجود . ثم ارتكز على مبدا السببية الارسطي ، ومبدإ القوة القوة والفعل ، فقسم الموجودات الى ممكن وواجب . أما الممكن فهو لا يوجد من تلقاء ذاته وانما بعلة خارجة عنه . اما الواجب فهو الذي تكون علة وجوده من ذاته ولم ينشأ عن علة خارجة عنه . وعلى طريقة أرسطو في السببية خلص الى ان الممكنات لا يتسلسل بعضها من بعض الى ما لا نهاية له ، بل يتحتم ان تنتهي عند كائن هو علة نفسه وعلة العلل بأسرها .

وقد جعل الكائنات ثلاث فئات :

— واجب بذاته ، وهو الله ، وهو الموجود الضروري الحقيقي الذي لولاه لما كان الوجود .

— ممكن بذاته ، واجب بغيره اي بعلة خارجة عنه ، بعد ان كان في حالة الامكان .
— ممكن بذاته بالقوة ، وهو المحتمل الوجود الذي لم يخرج بعد الى العالم المحسوس .

الله والواجب بذاته : لا يحتاج اثبات الله الى برهان لانه هو برهان على جميع الأشياء . ومن أهم صفات الله انه واحد ، وانه بسيط ، وما تبقى فروع لهذين الأصلين .

والله : واجب بذاته ، وهو اول الكائنات ومصدرها ، ووجوده اسمى وجود لانه لم يخرج عن علة . لا يعتروه نقص ، وليس له شكل لأنه غير متصل بمادة . ولما كان الله كاملاً والكمال واحداً ، نجم ان الله لا شريك له ولا شبيه ، وما دام فريدا في طبيعته فهو فريد في وجوده ، والله واحد وبسيط ، لا جنس له ولا نوع ، ولا اجزاء يتركب منها . ولأنه بسيط فهو لا يقبل التحديد . والله نور محض ، ولفرط انبثاق ضيائه تعجز عيوننا عن رؤيته ، وهو عقل محض عجزت عقولنا المحدودة عن ادراك كلية جوهره . هو في أعلى العقول المفارقة المجردة ، ونحن في المادة منغمسون . فكرته قائمة في نفوسنا ، ولكننا عاجزون عن ادراك كماله المطلق الذي هو خارج طوقنا الانساني . وكلما ابتعدنا عن المادة وشهواتها اقتربنا من العقول وكان ادراكنا له تعالى أجلى واوضح . والله وحده هو الحقيقة لأنه وجود كامل ، وماهيته هي عين وجوده خلافا لسائر الموجودات . هو حي ، وليست الحياة صفة مزيدة عليه ، بل الحياة جوهره وطبيعته ، وهو عليم لأنه يعلم ذاته بعلم دائم . والله سعيد لأنه يعلم ذاته ويفكر في ذاته ، ولما كان ابدياً لا نهاية له ، وكمالاً لا حدّ له ، كانت سعادته كذلك ابدية كاملة . وهذا الصفاة المتعددة لا تحدث تعدداً في ذاته تعالى ، اذ انها لا تختلف عن جوهره .

يُستدل مما ورد ان إله الفارابي أشبه بإله أرسطو ، لانه عقل يعقل ذاته ، وهو فكرة الفكر ، وهو ضروري الوجود لا غاية له خارجة عنه . وهو شبيه ايضاً باله افلاطون أو بمثال المثل ، فهو كمال وجمال وخير ، ومماثل لاله الاسكندرانيين لأن العالم قد صدر عنه بواسطة العقول .

والفارابي من المنزّهة ، شأن أهل الاعتزال ، بفارق ان الله في نظره لا يعلم إلا ذاته ، فهو منفصل عن العالم . لكن الفارابي يجزم ، من ناحية اخرى ، بأن التقرب من الله ليس بالأمر المستحيل ، فقد يتسنى للانسان المتديّن ، الناظر ، المتأمل ، ان يخرج عن عالم المحسوسات ويغيب عن نفسه في نشوة المشاهدة ، على طريقة الاسكندرانيين والمتصوّفة . وهكذا يقع الفارابي في التناقض الذي أُخذ عليه : فكيف يكون الله خارج العالم ثم يتاح للانسان أن يدركه ؟...

— **الفيض ونظام الكون** : كان الاسكندرانيون ، وفي طليعتهم أفلوطين ، أول من نفى نشوء العالم خلقاً من لا شيء . وقد قال افلوطين في كتاب الربوبية بمبدأ الفيض ، غير أنه لم يحدد معنى الفيض ولا كيفيته بشكل حصري ، بل اكتفى بالاشارة الى انه ، في حدوثه ، يشبه الأرج الضائع من الزهر ، أو البرودة الشائعة من الثلج ، أو النور المنبعث من الشمس .

ووجد الفارابي في هذه الآراء ما يلائم تفكيره ، فنظرية الفيض تقول بان الله أبدع الكون من لا شيء ، كما يعلّم الدين ، وبأن العالم أزلي كما تدعو الفلسفة ، فراح يوضح ما بدا مبهماً لدى افلوطين ، فكان رأيه كما يلي :

لما كان الله عقلاً ، فهو يعقل ذاته ويعلمها ، وفي التعقل قوّة الابداع والفيض . ولولا تفكير الله بذاته لما خرج الكون الى الوجود . ولكن الله واحد ، والكون كثرة متعددة ، فكيف يصح ان يصدر الكون المتعدد عن الواحد ؟

قلنا ان الله أو واجب الوجود عقل دائم التعقل ، ومن تعقله الدائم ينبثق كائن بسيط طبيعته قريبة من طبيعته ، ويسمي الفارابي هذا الكائن العقل الاول . وهو كواجب الوجود دائم التعقل ، ولذا فانه يعتبر مصدراً للفيض ايضاً . غير ان تفكير هذا العقل الأول يختلف عن تعقل الله ، فالله واجب الوجود وأما هو فممكن بذاته واجب بغيره ، لأنه ليس علة نفسه ، وان الله يفكر في نفسه ، أما هو فيفكر بالواجب الأول الذي أوجده ، ويفكر بنفسه من حيث انه ممكن الوجود . وعليه فتفكير الله واحد وأما تفكير العقل الأول فتشعب . ولما تعدد التعقل في العقل المفارق الاول ، غدا نشوء الكثرة نتيجة مسلماً بها ، فجرى الفيض على الوجه التالي :

عن تفكير العقل الأول بالواجب انبثق عقل ثان ، وعن تفكيره بأنه ممكن بذاته نشأت كرة السماء الاولى .

وفكر العقل الثاني بالاول الواجب أيضاً فانبثق عقل ثالث ، وفكر بذاته الممكنة فانبثقت كرة الكواكب الثابتة .

وهكذا تتتابع عملية الفيض على هذا النمط : كلما فكر العقل بالواجب صدر عقل جديد وكلما فكر بأنه ممكن بذاته صدر جسم سماوي . وتتوالى العقول حتى تنتهي عند العقل العاشر وتتولد معها الكواكب السيارة : زحل ، المشتري ، المريخ ، الشمس ، الزهرة ، عطارد ، القمر . ولكل فلك نفس تحركه وفيه مركز لعقل ، وفلك القمر فيه العقل العاشر الذي فاض عنه عالم الكون والفساد .

من العقل العاشر تنبثق الصورة وهي من طبيعة النفوس ، وتنبثق الهيولى وهي من طبيعة الاجساد . ومن اجتماع الصورة والهيولى تنشأ العناصر الاربعة التي منها تتكون المخلوقات في عالم الطبيعة . وتنتظم المخلوقات في تنوعها بتنوع النسب بين العناصر ، والمخلوقات الارضية تأتي بالترتيب التالي : الانسان . فالحيوان ، فالنبات ، فالجماد الذي هو في أسفل السلّم .

وكل ما هو أعلى يؤثر في ما هو أدنى ، والعكس غير ممكن ، إلا ان الكائنات تشتاق الى مصدرها وترغب بالرجوع اليه . وليس في عالم الكون والفساد مخلوق يتيسر له هذا الرجوع إلا الانسان ، شرط ان ينبذ عالم المادة ويتبع تعاليم الدين وتعاليم الفلسفة . فقد وُهب الانسان العقل وبه يرقى الى عالم العقول المفارقة « إذ لا يدرك الشبيه إلا الشبيه » .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

— **العقول العشرة**

يرى الفارابي ان لا فرق بين طبيعة الواجب وطبيعة العقول التي صدرت عنه . فكما أنه يتعقل فينشأ الفيض عن تعقله ، كذلك تتابع العقول الفيض بتعقلها ، فهي تشارك الله في الابداع ، وهي امتداد لوجوده ، تستمد من وجوده وجودها كما تستمد النتائج من المقدمات . وقد أخذ الدارسون على هذه النظرية مآخذ منها :

— ان كان علم الله محصوراً فيه ، وكان في مستطاع العقول ان تعلمه ، وتعلم ذاتها ، وتعلم ما هو دونها ، فان نطاق علمها اذاً اوسع من نطاق علم الله .

— ان الكثرة ، عند الفارابي ، لم تنشأ إلا ابتداء من العقل المفارق الأول . هذا يعني ان الله مفتقر الى العقل الأول ليبدع الكثرة ، اذ لولاه لم تكن الكثرة .

— ان العناصر الأربعة قد تحدرت عن العقل العاشر الفعّال ، والعقل العاشر منفصل عن المادة ، فكيف يصح ان ينشأ العالم المادي عن عالم المعقولات المنافية لعالم المادة ؟ وكيف يخرج المادي الفاسد عن السماوي الثابت الدائم ؟

على أية حال فان للعقول العشرة مركزاً مهماً في نظام الفارابي الكوني . فنها يتكون العالم السماوي الذي يقابل عالم المادة ويناقضه ، وهي التي تسير عالمنا الأرضي . وقد قسم الفارابي الموجودات الى أربع مراتب ، فجعل العقول المفارقة في المرتبة الاولى ، وفي الثانية النفوس السماوية ، وفي الثالثة الأفلاك ، وفي الرابعة عالم ما تحت القمر . وهذا العالم السفلي الأخير يتأثر بالعقل العاشر الفعّال باشتراك سائر العقول . ولما كانت العقول على مراتب فان لكل منها تأثيره الخاص ، إلا ان التأثير الاوضح هو للعاشر منها ، فهو لا يؤثر في العالم السماوي وانما في عالمنا الارضي . فهو الذي يكوّن العناصر ويجمعها على نحو معين ، ويهيئ الهيولى لقبول الصورة .

ان العقول العشرة أساس مبدإ السببية الذي يأخذ به الفارابي . فالسببية فلكية ما ورائية ، والاسباب وان لم يكشف عنها موجودة ولا سبيل الى القول بوجود الصدفة ، وما يدعيه المنجمون من معرفة المستقبل أمر باطل .

نماذج مختارة من مؤلفات الفارابي

الخالق

« ان اول ما ينبغي ان يبتدئ به المرء هو ان يعلم ان لهذا العالم واجزائه صانعاً ، بأن يتأمل الموجودات كلها ، هل يجد لكل واحد منها سبباً وعلة ام لا ؟ فانه يجد ، عند الاستقراء ، لكل واحد منها سبباً عنه وجد . ثم ينظر الى تلك الاسباب القريبة من الموجودات ، هل لها أسباب ايضاً ام ليست لها أسباب ؟ فانه يجد لها ايضاً أسباباً . ثم يتأمل وينظر ، هل الاسباب ذاهبة الى ما لا نهاية له أم هي واقفة عند نهاية ، ام بعض الموجودات اسباب للبعض على سبيل الدور ؟ فانه يجد القول بانها ذاهبة الى غير نهاية محالاً ومضطرباً ، لأنه لا يحيط العلم بما لا نهاية له . ويجد القول بان بعضها سبب للبعض على التعاقب محالاً ايضاً ، لأنه يلزم من ذلك ان يكون الشيء سبباً لنفسه ، كما لو انه لو كان الألف سبباً للباء ، والباء سبباً للجيم ، والجيم سبباً للألف ، لكان الألف سبباً لنفسه وهو محال . فبقي ان تكون الاسباب متناهية ، وأقل ما يتناهى اليه الكثير هو الواحد ، فسبب الاسباب موجود ، وهو واحد .

ولما لم يقدر الانسان على معرفة شيء سوى ما شاهده بحواسه ، وفهمه بعقله ممّا شاهده ، لم يجد بدأ من وصف الباري الذي هو سبب الاسباب ، والعبارة عنه بما وجد السبيل اليه من الالفاظ والاوصاف ... وعلمه انه لا يلحقه شيء من جميع الاوصاف التي شاهدها وعلمها ، لتفرده بذاته ، ولأنه منزّه عن كل ما أحسه وعرفه ، لم يجد طريقاً أحسن من ان ينظر الى الموجودات التي لديه ، فاذا تأملها وجدها صنفين : فاضلاً وخسيساً ، ووجد الأليق والأجدر بسبب الاسباب الواحد الحق ، ان يطلق عليه من كل الصنفين افضلها ، مثل : انه رأى الموجود والمعدوم ، وعلم ان الموجود افضل من المعدوم ، فأطلق القول عليه وقال : انه موجود ، ورأى الحي وغير الحي ، وعلم ان الحي افضل من غير الحي ، فأطلق القول عليه وقال : انه حي . ورأى العليم وغير العليم فأضاف اليه العلم ، وكذلك جميع الاوصاف . على ان الواجب على كل من يصفُ الباري بصفة ما ، ان يخطر بباله انه بذاته منزه عن ان يشبه تلك الصفة ، بل هو أفضل وأشرف وأعلى ، وانه لا يتهيأ لأحد إحاطة العلم به كما هو » .

ضرورة الاجتماع

«كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه ، وفي ان يبلغ أفضل كمالاته ، الى اشياء كثيرة لا يمكنه ان يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه . فلذلك لا يمكن ان يكون الانسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه في قوامه ، فيجتمع مما تقوم به جملة الجماعة لكل واحد ، جميع ما يحتاج اليه في قوامه وفي ان يبلغ الكمال .

ولهذا كثرت اشخاص الانسان ، فحصلوا في المعمورة من الارض ، فحدثت منها الاجتماعات الانسانية : فمنها الكاملة ، ومنها غير الكاملة . والكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى ، فالعظمى اجتماع الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطى اجتماع امة في جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن أمة . وغير الكاملة : اهل القرية واجتماع أهل المحلة ، ثم اجتماع في منزل .

فالخير الأفضل والكمال الأقصى انما ينال أولاً بالمدينة ، لا بالاجتماع الذي هو انقص منها . فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة ، في الحقيقة ، هي المدينة الفاضلة ؛ والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ؛ والامة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة انما تكون اذا كانت الأمة التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة » .

مآل النفوس

١ — السعادة : « اذا مضت طائفة ، فبطلت ابدانها ، وخلصت أنفسها ، وسعدت ، فخلفهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدهم ، قاموا مقامهم وفعلوا أفعالهم . فاذا مضت هذه أيضاً وخلصت ، صاروا ايضاً في السعادة الى مراتب اولئك الماضين ، واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية . وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة واتصل بعضها ببعض ، كان التذاذ كل واحدة منها أزيد شديداً ، وكلما لحق بهم من بَعدهم ، زاد التذاذ من لحق الآن بمصادفة الماضين ، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم » .

٢ — الشقاء : « واما اهل سائر المدن فان افعالهم ، لما كانت رديّة ، أكسبتهم هيئات نفسانية رديّة . وكلما واظب واحد منهم على تلك الأفعال ازدادت هيئته النفسانية نقصاً ، فتصير انفسهم مرضى . فلذلك ربما التذوا بالهيئات التي يستفيدنها بتلك الأفعال ، كما ان مرضى الأبدان ، لفساد مزاجهم ، يستلذون الأشياء التي ليس شأنها ان يلتذ بها من الطعوم ، ويتأذون بالأشياء التي شأنها ان تكون لذيذة » .

٣ — الفناء : « أما اهل المدن الجاهلة فان انفسهم تبقى غير مستكملة ، اذ لم يرتسم فيها رسم حقيقة شيء من المعقولات اصلاً . فاذا بطلت المادة التي بها كان قوامها ، بطلت القوى التي كان شأنها ان يكون بها قوام ما بطل ، وبطلت القوى التي شأنها ان يكون بها قوام ما بقي . وهؤلاء هم الهالكون والصائرون الى العدم ، على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعي ، وكذلك كل من عدل عن السعادة بسهو وغلط .

واما المضطرون والمقهورون من أهل المدينة الفاضلة على افعال الجاهلة ، فان المقهور على فعل شيء ، لما كان يتأذى بما يفعله من ذلك ، صارت مواظبته على ما قُسر عليه لا تكسبه هيئة نفسانية مضادة للهيئات الفاضلة ، فتكدر عليه تلك الحال . فلذلك لا تضره الأفعال التي اكره عليها ، وانما ينال الفاضل ذلك متى كان المتسلط عليه أحد أهل المدن المضادة للمدينة الفاضلة ، واضطر الى ان يسكن في مساكن المضادين » .

الفصل السابع

ابن سينا

الفصل السابع

ابن سينا

أ ـــ حياته

هو حسين بن عبد الله بن سينا ، لقبه الشيخ الرئيس وكنيته أبو علي . ولد عام ٣٧٠ هـ في قرية أفشنة من اعمال بخارى في بلاد فارس حيث كان ابوه يتولى بعض أعمال الولاية في تلك الامكنة .

روى بنفسه ترجمة الحقبة الاولى من حياته ، حتى اذا اتصل بابي عبيد الجوزجاني لزمه هذا الاخير طيلة ربع قرن وكتب القسم الأخير من سيرة حياته .

قال الشيخ الرئيس : « انتقلنا الى بخارى ، وأكملت العشر من العمر ، وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الادب حتى كان يقضى مني العجب ... ابتدأ أبي واخي يدعواني اليه (المذهب الاسماعيلي) ويجريان على لسانهما ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند ، واخذ والدي يوجهني الى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند حتى أتعلم منه .

ثم جاء الى بخارى ابو عبد الله الفاتلي ، وكان يدعى المتفلسف ، وانزله ابي دارنا رجاء تعلمي منه فابتدأت بكتاب الساغوجي ، وتعجب مني كل العجب وحذّر والدي من شغلي بغير العلم ...

واشتغلت بتحصيل الكتب من الحساب والطبيعي والالهي ، وصارت ابواب العلم تتفتح علي . ثم رغبت في علم الطب وبرزت فيه ، وتعهدّت المرضى فانفتح علي من ابواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف ، وأنا مع ذلك اختلف الفقه وأناظر فيه .

ثم توفّرت على العلم والقراءة فأعدت قراءة المنطق واجزاء الفلسفة ... وكنت كلما أتحير في مسألة ترددت الى الجامع وصليت وابتهلت الى مبدع الكل ، حتى فتح لي المنغلق وتيسر المتعسّر .

ثم عدلت على الالهي وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو ، فما كنت افهم ما فيه ... الى ان حضرت في الوراقين وبيد دلاّل مجلّد ينادي عليه ، فاشتريته فاذا هو كتاب ابي نصر الفارابي في اغراض كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو . اسرعت في قراءته فانفتح علي في الوقت اغراض ذلك الكتاب ، وفرحت بذلك وتصدقت بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى » .

ويروي ابن سينا ان نوح بن منصور سلطان بخارى اصيب انذاك بمرض شديد أعيا الأطباء ، فاستدعاه لمعالجته ، فأبرأه .

ومات ابوه فانتقل من بخارى الى كركانج في خوارزم ، ثم طوف في بعض مدن فارس حتى انتهى الى جرجان حيث اتصل به أبو عبيد الجوزجاني ، فتلمذ عليه ولزمه سائر حياته ودوّن سيرته .

وانتقل الشيخ الرئيس الى الريّ حيث اتصل بسلطانها مجد الدولة . ثم خرج الى همذان حيث عالج اميرها شمس الدولة من مرض القولنج وتولى الوزارة عنده مرتين . وبعد موت الأمير وتولى ابنه مكانه أبى الفيلسوف ان يستمر في خدمته ، فاتهمه بمكاتبة عدوه علاء الدولة امير أصفهان ورماه في السجن اربعة أشهر .

فرّ بعد اطلاقه الى اصفهان متنكراً بزي الصوفية ، واتصل بعلاء الدولة ، وحضر مجلسه فصادف فيه الاكرام والاعزاز ، وناظر العلماء على اختلاف طبقاتهم ، فما كان يطاق في شيء من العلوم .

أقام سنوات في أصفهان يجالس أميرها وعلماءها ، الى ان مرض ، فأهمل مداواة نفسه ، وتوفي سنة ٤٢٨ هـ وهو في الثامنة والخمسين من عمره .

ب — آثاره

ينسب الى ابن سينا أكثر من مئتي كتاب بالعربية والفارسية ، ولكن قسماً كبيراً من هذه الكتب فقد أو انه ما يزال مخطوطاً .

ففي الطب له كتاب « الفولنج » ، وكتاب « القانون » الذي ينقسم الى خمسة اجزاء : الأول والثاني في الكليات ووظائف الاعضاء وعلم الامراض . الثالث والرابع في الحميات والمعالجات ، والخامس في العلاج وتركيبه . وهذا الكتاب هو أساس شهرة ابن سينا كطبيب في الشرق والغرب ، فقد ترجم الى اللاتينية منذ القرن الثاني عشر وظل يدرّس في جامعات اوروبا حتى اوائل القرن السابع عشر ، وأعيد طبعه قديماً ستاً وثلاثين مرة باللغة اللاتينية ، كما نشر باللغة العربية في روما .

وله في الفلسفة « الشفاء » أكبر كتبه الفلسفية ، تناول فيه المنطق والرياضيات والطبيعيات والألهيات . وقد نقل الكتاب في القرن الخامس عشر الى اللاتينية ثم الى الانجليزية والفرنسية . وكتاب « النجاة » هو ملخص كتاب الشفاء ، ويشتمل على ما لا بد من معرفته لمن يؤثر ان يمتاز عن العامة وينحاز الى الخاصة . امّا كتاب « الاشارات والتشبيهات » فقد وضعه ابن سينا في اواخر ايامه ، وهو يدور حول الطبيعيات والالهيات والتصوف والاخلاق . ولابن سينا رسائل عدة في اغراض متنوعة ، منها رسالة النفس ، رسالة العشق ، حي بن يقظان ، سلامان وأبسال ، رسالة في الأخلاق ، قصيدة في النفس ، وغير ذلك .


M. HAKiM, 83
ابن سينا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ج — فلسفته : واجب الوجود

قسّم ابن سينا العلوم الفلسفية الى قسمين : نظرية وعملية . ينضوي تحت الشعبة النظرية : الطبيعيات والرياضيات والالهيات . وتحت الشعبة العملية نقع على الاخلاق والسياسات وتدبير المنزل ، ومع هذين القسمين يركز ابن سينا على علم آلة هو المنطق . ونبدأ بنظرية واجب الوجود .

أولاً : واجب الوجود

مفهومه : حاول فلاسفة العرب اثبات وجود الله ووحدانيته بواسطة نظرية واجب الوجود . وقد استعان ابن سينا برأي أرسطو في « المادة » و « الصورة » ليبيّن كيفية تكوّن الاشياء وانتقالها من « الامكان » الى « الوجود » ، فقال : « ان كل جسم طبيعي متقوّم الذات من جزء ين : احدهما يقوم مقام الخشب من السرير ويقال له « هيولى » وماده ، والآخر يقوم مقام صورة السرير من السرير ويسمى صورة » . فالهيولى هي كل شيء بالقوة ، هي قابلية الانتقال من حالة ممكنة الوجود الى شيء موجود بالفعل . ولكن هذا الانتقال يحصل بقدرة صانع موجود بذاته فما هو الممكن وما هو الواجب ؟ يقول ابن سينا : « ان الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض عنه محال ، وان الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود لم يعرض عنه محال ... » .

الواجب الوجود هو الذي تقتضي طبيعته ان يكون موجوداً ، بمعنى أننا اذا اعتبرناه غير موجود حصل من ذلك استحالة ، اذ يكون هو القوة التي تعطي الاشياء وجودها ، فاذا زال امتنع وجود هذه الاشياء .

اما الممكن الوجود فهو الذي ما يزال في طور قابلية الحدوث . انه موجود بالقوة ، يحتاج الى علّة تنقله من القوة الى الفعل ، من الامكان الى الوجود . هو الذي ليس من ذاته وجوهره ان يكون موجوداً ، فلا ضرورة في وجوده ولا في عدمه بل يستوي فيه الامران .

والممكن الوجود ، متى وُجد ، اصبح واجب الوجود بغيره ، اي بالقوة التي نقلته من صفة الامكان الى الوجود الفعلي . فالنار مثلاً ليس من طبيعتها ان تكون موجودة ولكنها توجد ضرورة اذا التقت قوة محرقة بقوة قابلة للاحتراق . والحرارة ليس من طبعها ان تكون موجودة بذاتها ولكنها توجد ضرورة اذا وجدت الناس ، والدفء يوجد بالضرورة متى وجدت الحرارة . وهكذا فان الممكن يستطيع بدوره ، وقد اصبح موجوداً ، ان يكون علة لوجود كائن جديد .

اثبات وجوده : ان سلسلة الممكنات والاسباب لا تمتد الى ما لا نهاية ، بل يجب ان تنتهي عند كائن اول واجب الوجود بذاته . فلو فرضنا السلسلة ممتدة الى اقصى ما نشاء فان آخر ما تتوقف عند إما ان يكون ممكن الوجود أو واجبه . فاذا كان ممكنا بذاته احتاج الى ما ينقله من الامكان الى الوجود ، واذا كان واجباً بغيره احتاج في قيام وجوده الى هذا الغير ، فينتج بالضرورة بلوغ كائن منزّه عن كل صفة امكان يستمد وجوده من ذاته لا من قوة خارجة عنه .

فضلاً عن برهاني الواجب والعلة ، يقول ابن سينا ببرهان الحركة ليثبت وجود الله . كل متحرك له محرك يدفعه ، ولا بد من الاقرار بان في رأس الذروة محركاً لا يحتاج الى من يحركه ، والا ادى الأمر الى وجود محركين ومتحركين ، اي الى دور وتعاقب ، وكلا الأمرين محال .

تمامه وبساطته : الموجودات كلها قوامها مركب من مادة وصورة تألفان . وما دامت المادة من دون صورة فان الجسم لا يوجد بالفعل بل يظل في حيّز الامكان ، وبالتالي يحتاج الى قوّة تكمله . اما الواجب الوجود فبسيط خال من كل تركيب ، لا يدخل في جنس ونوع ، ولا يقع تحت حد ، بل هو منزّه عن الكيف والأين ، لا ينقسم في الكم ولا في المبادئ ولا في القول .

وهو تام الوجود لأنه لا يوجد سواه من نوعه ، اذ سائر الكائنات تنتقل من الامكان الى الوجود ، من حالة قابلية الى حالة حدوث ، وفي ذلك تبدُّل وتغيُّر ، وكلاهما نقص . أمّا الله فهو وجوب محض ليس فيه اي صفة امكان ، وليس مركباً من اجزاء لئلا يصبح كل جزء سبباً لوجوده ، فيبطل عند ذاك ان يكون واجباً بذاته ويصبح واجباً بغيره .

وحدته : واجب الوجود واحد ، ليس له ند ، ولا ضد ، ولا شبيه ، لان هذه جميعاً متشاركة في الموضوع ، بينما هو بريء من المادة . ولو كان هناك اثنان واجبي الوجود لكانا متفقين من وجه متباينين من وجه ، ويكون كل منهما مركباً من شيئين : شيء يخصّه وشيء يشارك به الآخر . فليس اذن وجود أحدهما هو عين وجود الثاني « لأن وجود المتغايرات يقتضي التألف ، والمؤلف مفتقر الى اجزائه معلول لها ، والمعلولية على الباري محال » . ولو كان الأمر كذلك لصارت الاجزاء سابقة لوجوده ولبطل ان يكون واجب الوجود .

والواجب الوجود خير محض ، لأن الممكن الوجود تحتمل ذاته العدم ، وما احتمل العدم بوجه ما فليس بريئاً من الشر والنقص . واذا ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته .

وهو عالم يعقل كل شيء على نحو كلي ، ولا يغرب عنه شيء كلي ، ولا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات والأرض .

حكم عام : ان نظرية ابن سينا في طبيعة الله وصفاته مزيج من آراء أرسطو والفارابي ، وهي تعتمد مذهب ارسطو من خلال آراء المعلم الثاني في الواجب الوجود . أخذ عن ارسطو فكرة القوة والفعل والممكن والضروري ، وحولها الى نظرية الامكان والوجوب وجعلها في اساس تقسيم الكائنات . واستند الى قول أرسطو بان المحرك الاول عقل محض منزه عن المادة والقسمة ، وبأنه فعل محض بريء من كل صفة امكان وقوة ، وبأنه مكتف بذاته يفكر بها لا غاية له خارجة عنه لأنه هو الغاية القصوى التي ليس بعدها غاية . كما اعتمد برهان العلة والمعلول والحركة والمحرك في اثبات وجود الله وارتقاء سلم الطبيعة من أسبابها القريبة الى السبب الأول الذي ترتبط به كل علة وكل حركة .

ثانياً : العالم

هذا العالم ، حيرة العقل ومعرض الكون والفساد ، من أوجده ؟ ومتى ؟ وكيف كان وجوده ؟ وم كان ؟ أقديم هو لا يحده زمن ام محدث في وقت دون آخر ؟ هل وجد بقوة ذاتية تتفاعل في جوهره أم ان هناك علة خارجية كونته بعد ان لم يكن ؟ وهذه العلة هل هي طبيعية أم قوة فائقة وراء الطبيعة وطاقاتها ...؟

لا تنتهي الاسئلة المحرجة التي ما برح العقل يطرحها على نفسه ويبحث لها عن حلول . جاءت مذاهب اليونان تعتمد الاساطير مرة والعلم وقوى الطبيعة وعناصر الذرات اخرى ، حتى قال أرسطو بنظريته في الصورة والهيولى ، وبان العالم قديم كالزمان والحركة ولكنه محتاج الى محرك ازلي ليدوم به وجوده وحركته . وقالت الديانات السماوية بان الله واحد أحد ، خلق العالم من عدم ، بارادة وقدرة الهيتين ، وهو يحلّه ويعيده الى العدم حين يشاء . فالعالم اذن محدث وله نهاية ، ولا ازلي الا الله .

ورأى الفلاسفة المسلمون نفسهم في مأزق حرج . فان قالوا بالخلق من عدم بعدوا عن ارسطو وقانون السببية وسنن العلم الطبيعي التي تفرض : ان لا شيء من لا شيء ، والعدم لا ينتج وجوداً . وان اخذوا بأزلية المادة اثبتوا قديمين ، فكفروا بالله اذا انكروا وحدانيته وأقاموا له شريكاً مساوياً في ملكه . وما كان الشك بوحدانيته تعالى ليمر لهم ببال . وهذا ما دفعهم الى محاولة طريقة يوفقون فيها بين دين الاسلام وعقل اليونان .

القديم بالذات والقديم بالزمان : جاء في كتاب النجاة لابن سينا : « يقال قديم للشيء ، إما بحسب الذات واما بحسب الزمان . فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة ، والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه » .

فالقديم بالذات هو الذي ليس له علة وجود خارجة عنه ، بل هو موجود منذ الأزل ، وعلة وجوده من نفسه . امّا القديم بالزمان فهو الموجود منذ الازل ، اي الذي ليس لوجوده ابتداء ، فكأن أوله وأول الزمان واحد .

والمحدث بالزمان هو الذي وجد في وقت ما ، بمعنى ان وجود الزمان قد سبقه ، وكذلك وجود المادة التي يتكون منها . أمّا المحدث بالذات فهو الذي وجد بقوّة غيره ، أي بعلة أوجدته ، ولكن حدوثه هذا ليس في وقت من الزمن دون آخر « بل هو محدث في جميع الزمان والدهر » .

ويرى ابن سينا ضرورة وجود العالم مع الله منذ الازل . لأنه اذا فرض القديم (الله) ولم يصدر عنه العالم (الممكن الوجود) إلا بتراخ من الزمن كما يقول المتكلمون ، فذاك يعني انه لم يكن للوجود مرجّح على العدم ثم حدث هذا المرجح فأخرج العالم من الامكان الى الوجود . من أحدثه ؟ ولم تأخر حدوثه ؟ أعن نقص في ادراك المحدث ؟ أم لتجدد غرض ؟ ام لايجاد آلة ؟ ام عن عدم قدرة ؟ أم عن ارادة لم تكن موجودة ثم وجدت ؟ وكل هذا يدل على نقص في ذات الباري تعالى ، وحاشاه من ذلك . فينتج انه منذ الازل كان الله وكان معه العالم .

ولكن الله متقدم على العالم تقدماً ذاتيا لا زمنياً ، هو تقدم العلة على المعلول كتقدم حركة اليد على الخاتم . فاليد

والخاتم فيها يتحركان معاً من حيث الزمن ، ولكننا نميّز ذهنياً بين حركة اليد التي هي علة ، وحركة الخاتم التي هي معلول . ونعتبر ان حركة الخاتم ليست ذاتية وهي أقل شرفاً وسموا اذ ما كان لها ان توجد لولا حركة اليد . وهكذا الله والعالم ، فالله قديم من حيث الذات ، والعالم قديم من حيث الزمان ، ولكنه رغم قدمه محدث من حيث العلة لأنه يستمد وجوده من الله كما يستمد الخاتم حركته من اليد .

ثالثا : النفس

النفس عند ابن سينا عماد بحثه ومحور فلسفته . وقد بيّن في كتاب القانون قوى النفس وصلتها بالجسم ، وسمى موسوعته الفلسفية الشفاء (أي شفاء النفس) ، وعرض فيها أهم آرائه النفسية ولخصها في كتاب النجاة .

يقول في رسالة « معرفة النفس الناطقة وأحوالها » : « ان معرفة النفس مرقاة الى معرفة الرب تعالى كما اشار اليه قائل الحق بقوله : من عرف نفسه فقد عرف ربه .

أ ــ تحديدات عامة

كل جسم طبيعي مركب من مادة وصورة . فالمادة مجرد استعداد للوجود ، انها وجود بالقوة ، والصورة عامل تحوّل وتأثير ، وهي قوام المادة ووجودها بالفعل . والصورة أكمل من المادة وأشرف لأنها فعل والفعل اسمى من القوة ، بالصورة تتميز الاجسام وتحدد ماهيتها .

« والانسان جسم طبيعي مكون من مادة وصورة ومادته هي البدن ، والصورة النفس . والصورة مصدر حياته وحسه وحركته . فالنفس اذن صورة الجسم . والصورة كمالات اولية لان وجود الاشياء لا يكتمل الا بها . وليس النفس كمالاً اولياً لجميع الاجسام بل للاجسام الطبيعية فقط التي تمتاز بالحياة عن الاجسام الصناعية وتشتمل على آلات وأعضاء تقوم بوظائف متباينة . فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي او لجسم ذي حياة بالقوة اي من شأنه ان يحيا بالنشوء ويبقى بالغذاء . وهذا التحديد متأثر بآراء ارسطو الى درجة بعيدة .

وفي ما يتعلق بشرح التحديد نقول : الكمال : هو ما يستكمل به الشيء نوعه وصفاته ، فاذا كانت هذه الصفات من صميم مقوماته دعي الكمال الاول ، واذا كانت من المزايا العارضة دعي الكمال الثاني . مثلاً : الشكل بالنسبة الى الباب كمال أول ، امّا لون الباب وحجمه واغلاقه وفتحه فكمال ثان . فالنفس اذن كمال أول لأنها صورة الجسد وقوامه . والقول : لجسم طبيعي فلينفي ابن سينا امكانية حلول النفس في جسم اصطناعي . والقول : آلي ، يعني من الكائنات العضوية التي تتركب من أعضاء تتفاعل بآلات للغذاء والنمو والحس ...

وتنقسم النفس الى ثلاثة أقسام :

ــ النباتيّة ، وهي كمال أوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى .

ــ الحيوانية ، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة .

— الانسانية ، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ، ومن جهة ما يدرك الامور الكلية .

وان الشيء الواحد يقال له قوة ويقال له صورة ويقال له كمال . فالنفس قوة بالقياس الى فعلها ، وصورة بالقياس الى المادة الممتزجة ، وكمال بالقياس الى النوع الحيواني والانساني .

ولا يلبث ابن سينا ان يرى مع افلاطون ان النفس جوهر قائم بذاته ، فيقول : « هي جوهر وصورة في آن واحد ، جوهر في ذاتها وصورة من حيث صلتها بالجسم » .

وليست النفس موجودة قبل البدن كما يزعم أفلاطون ، بل هي حادثة يفيضها واهب الصور وهو العقل الفعال ، كلّما تهيأ جسم صالح لقبولها .

ب — اثبات وجودها وروحانيتها

قدم ابن سينا عدداً من البراهين لاثبات وجود النفس (فكرة الأنا ، الرجل الطائر ، استمرار الحياة الوجدانية ، البرهان الطبيعي السيكولوجي) ، كما قدم عدداً آخر من البراهين صالحة لاثبات روحانيتها . وهذه البراهين كلها صالحة لاثبات الوجود والروحانية معاً ، لان ابن سينا حين يثبت وجود النفس فانه يثبتها ذاتاً مغايرة للبدن ، اي جوهراً روحانياً غير مادي ، مستقل عن البدن .

١ — فكرة الأنا

قال ابن سينا : « ان الانسان اذا كان منهمكاً في أمر من الامور فانه يستحضر ذاته حتى انه يقول : فعلت كذا أو فعلت كذا ، وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع اجزاء بدنه . فذات الانسان مغايرة للبدن ... تتنوع الاحوال النفسية تختلف فنسر ونحزن ، ونحب ونكره ، ونحلل ونركب ... ونحن في هذا كله صادرون عن شخصية واحدة ... ونحن نعلم ان في الانسان شيئاً جامعاً يجمع هذا الادراكات وهذه الأفعال . ونعلم أيضاً انه ليس شيء من اجزاء هذا البدن جامعاً لهذه الادراكات والأفعال . فانه لا يبصر بالاذن ، ولا يسمع بالبصر ، ولا يمشي باليد ، ولا يأخذ بالرجل . ففيه شيء جامع لجميع الادراكات والأفاعيل . فاذا الانسان يشير الى نفسه « بأنا » مغاير لجملة اجزان البدن ، فهو شيء وراء البدن » .

يستفاد من هذا القول ان الانسان يقوم بأفعال كثيرة متباينة ، من الأكل الى السير ، الى التخيل والتفكير ، وينسب كل هذه الافعال الى ذاته الجامعة لها ، دون القاء بال الى اليد التي تناولت الشيء ، او الرجل التي مشت ، أو العين التي نظرت ، لأن هذه جميعها آلات . وكذلك يمر بالانسان بحالات نفسية مختلفة من فرح وحزن ، وتفاؤل وتشاؤم ... وبالنظر لاختلاف هذه الاحوال وتباينها لا بد ان يكون هناك قوة تجمعها ، لئلا يختل توازنها ونظامها ويطغى بعضها على بعض .

٢ — برهان استمرار الحياة الوجدانية

قال ابن سينا : « تأمل ايها العاقل في انك اليوم في نفسك هو الذي كان موجودا في جميع عمرك . فانت اذن ثابت مستمر ، وبدنك واجزاؤه ليس ثابتا مستمرا بل هو في التحلل والانتقاص . ولهذا لو حبس عن الانسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه . فتعلم ان في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من اجزاء بدنك ، وانت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة ، بل جميع عمرك . فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة »١.

فالانسان يظل يشعر بانه هو هو منذ الصغر الى الشيخوخة ، بالرغم من تغير خلايا بدنه .

٣ — برهان الحدس أو الادراك المباشر (الرجل الطائر)

قال ابن سينا : « ... يجب ان يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعه وخلق كاملاً ، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات . وخلق يهوى في خلاء أو هواء لا يصدمه فيه الهواء صدماً يحوج الى ان يحسّ ، وفرق بين اعضائه فلم تتلاق ولم تتماس . فلا يشك في اثباته لذاته موجودا ، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا قلباً ولا دماغاً ... ، بل يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً ... » .

واضح من هذا البرهان ان ادراك الذات مباشر لا يحتاج الى آلة أو وسيط ، بينما ادراك الاشياء الخارجية يفتقر الى الحواس . وهكذا فان اول الادراكات واوضحها هو ادراك الانسان نفسه ، ويستمد هذا الادراك سهولته ووضوحه من كونه حدسياً مباشراً . أما ادراكها من حيث هي مبدأ جامع لقوى الجسد فيكون بقياس العقل ...

٤ — البرهان الطبيعي والسيكولوجي (دليلا الحركة والادراك)

من الآثار التي تبدو علينا ولا نستطيع تفسيرها من دون التسليم بوجود النفس : الحركة والادراك . والحركة نوعان : قسرية وهي نتيجة دفعة خارجية ، وغير قسرية . « من الحركات ما يحدث على مقتضى الطبيعة كسقوط حجر من أعلى الى أسفل ، ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة كالانسان الذي يمشي على الأرض مع ان ثقل جسمه يدعوه الى السكون . وهذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركا خاصا زائداً على عناصر الجسم المتحرك ، وهو النفس » .

امّا الادراك فأمر امتازت به بعض الكائنات . « وأخصّ الخواص بالانسان تصور المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة ، والتوصل الى معرفة المجهولات . اذاً لا بد للكائنات المدركة (الانسان) من قوى زائدة على غير المدركة (في النبات والحيوان) .

هذا البرهان الطبيعي مستمد من أرسطو . ومما يؤخذ عليه أنه ما الذي يمنع الجسم المضاد للطبيعة العامة بحركته ، ان يكون متمشياً مع طبيعته الخاصة (الأجهزة والآلات التي تتحرك اليوم حركات مضادة للطبيعة ولا نفس لها) . ويظهر ان ابن سينا تنبه لضعف هذا البرهان فأهمله في كتبه التي تناولت فيما بعد هذا الموضوع .

قلنا ان هذه البراهين الاربعة التي يقدمها ابن سينا لاثبات وجود النفس ، يمكن اتخاذها أدلة على روحانية النفس ، لان النفس ، كما يتضح لنا ، جوهر روحاني مفارق بسيط (جوهر : ليس جسماً ولا شيئاً مادياً ، بل هو قائم بنفسه ، بسيط : غير مركب وبالتالي لا يتجزأ ولا يلحقه الفساد ، مفارق : اي روحاني وليس له تعلق بالمادة من حيث وجوده الذاتي) . ثم ان ابن سينا قدم ادلة اخرى على روحانية النفس أهمها :

٥ — ادراك المعقولات :

ان الجوهر الذي يدرك المعقولات والمعاني الكلية لا يمكن ان يكون جسماً ، اذ لا يدرك الشبيه إلا الشبيه . فالحواس لا تدرك الا صور الاشياء ، بينما نحن ندرك معانيها (كالشرف والفضيلة) ، والحواس لا تدرك الا صور الموجودات الحاضرة بينما النفس تحفظ صور الاشياء ومعانيها بعد غيابها عن الحس .

٦ — الادراك بدون آلة :

قال ابن سينا : « لوكانت تعقل بالآلة الجسدانية لكان يجب ان لا تعقل ذاتها ، وان لا تعقل الآلة ، وان لا تعقل انها عقلت . لان الحس يحس شيئاً خارجاً ولا يحس ذاته ولا آلته ولا احساسه ، وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله ولا آلته » . أما ان النفس تدرك ذاتها ، وتعقل أنها تدرك ، فذاك دليل على أنها من طبيعة غير طبيعة القوى الجسمانية ، وان ادراكها مباشر وبدون واسطة .

٧ — استمرار النشاط :

تضعف قوى البدن عند الاربعين من العمر ، بينما القوة العاقلة تستمر في نشاطها بعد هذه السن . ولوكانت من القوى البدنية لوجب ان يلحقها ما يلحق هذه من قوة وضعف في جميع الاحوال ، وهذا ما نلاحظه . واذن ليست النفس من طبيعة الاجسام ، بل هي قوة خاصة متميزة عن البدن . امّا النسيان وضعف التفكير في اثناء الشيخوخة فمردها الى مؤثرات جسمية وعضوية .

٨ — دوام الادراك :

القوى الجسمانية يرهقها دوام الحركة حتى الكلل ، وتضعفها الامور القوية وربما أفسدتها لدرجة لا تدرك بعدها ما هو اضعف منها ، كالضوء القوي للبصر والرعد الشديد للسمع . فان المبصر ضوءاً قوياً لا يبصر معه ولا عقبه ضوءاً ضعيفاً ، والسامع صوتاً عظيماً لا يسمع معه ولا عقبه صوتاً ضعيفاً . والأمر في القوة العقلية عكس ذلك ، فان ادامتها للتعقّل وتصورها للأمر الأقوى يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو اضعف.وابسط .

ج — معرفتها العقلية

الادراك عند ابن سينا ثلاث درجات : ادراك حسي ، ادراك عقلي ، واشراق .

فالادراك الحسي يقوم بانطباع صور الاشياء في الحواس ، وهو على نوعين : خارجي يتم بواسطة الحواس الخمس ، وارداك باطني يتم بواسطة خمس حواس باطنة ، وهي :

— الحس المشترك : قوة مرتبة في اول التجويف المقدم من الدماغ ، تقبل الصور من الحواس الخمس ، وهي مركز الحواس .
— المصورة أو الخيال : قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم من الدماغ ، تقبل الصور الواردة من الحس المشترك وتحتفظ بها بعد غيبة المحسوسات ، وهي خزانة الصور ، وقوة الحفظ غير قوة القبول .
— المتخيلة : قوة مرتبة في مقدمة التجويف الاوسط من الدماغ ، من شأنها ان تركّب بعض ما في الخيال مع بعض أو تفصل بعضه عن بعض .
— الوهمية : قوة مرتبة في نهاية التجويف الاوسط من الدماغ ، تدرك المعاني الجزئية في المحسوسات كالقوة الحاكمة بان الذئب مهروب منه ، والولد معطوف عليه .
— الحافظة الذاكرة : قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ ، تحفظ ما أدركه الوهم من المعاني الجزئية . وقد ميز ابن سينا في الحافظة قوتين : الاولى الذكر وهي تابعة للدماغ وتوجد في الانسان والحيوان معاً وتؤدي وظيفتها عفواً من غير طلب ولا ارادة ، والثانية هي التذكر وتختص بالانسان وحده لأنها عمل عقلي ، واحتيال لاستعادة ما اندرس بطريق الشوق الى مراجعته والى طلبه بصورة ارادية واعية .

أما المعرفة العقلية فهي للنفس الناطقة أو الانسانية ، والنفس الناطقة قسمان : قوة عاملة وقوة عالمة :

— القوة العاملة أو العقل العملي كناية عن مبدأ يحرك بدن الانسان الى الافعال الجزئية الخاصة بالروية . وهذا العقل ينسب الى القوى النزوعية فيكون مصدر الاحوال الانفعالية كالضحك والبكاء والخجل والحياء ، كما يكون مصدر التدبير واستنباط الصناعات ، والتوصل الى الآراء العادية الذائعة .
— القوة العالمة أو العقل النظري كناية عن قوة من شأنها ان تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة . أي أنها تجرد الحقائق الكلية الخالصة من شوائب المادة . وهي على ثلاث مراتب : قوة مطلقة هيولانية اي حالة قابلية واستعداد (قوة الطفل على الكتابة) ، وقوة ممكنة اي حالة استعداد لتحقيق الفعل بعد ان حصلت الوسائل الضرورية (الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف) ، وقوة ملكة وهي التي استكملت كل الوسائل واصبحت قادرة ان تفعل حين تشاء (الكاتب الذي استكمل صناعة الكتابة) .

والعقل الانسان (القوة النظرية) في اكتسابه المعرفة يمر بمحطات أو مراتب :

— العقل الهيولاني الذي لم يكتسب شيئاً بعد ، ولكن فيه الاستعداد لقبول ماهية الأشياء ،

— العقل بالملكة الذي عرف البديهيات أو المعقولات الاولى التي تثبت من غير حاجة الى برهان كقولنا بان الكل اعظم من الجزء ،

— العقل بالفعل الذي تصبح لديه معارف اكتسابية مخزونة ،

— العقل المستفاد الذي تنطبع فيه الحقائق المجردة .

وتحصيل المعرفة يكون اكتساباً عن الغير ، أو تنبهاً شخصياً . واذا بلغ الاستعداد الشخصي للاتصال بالمعقولات درجة عالية سُمي ذلك حدساً . وقد يشتد هذا الحدس عند فئة من الناس لدرجة لا يحتاج معها للاتصال بالعقل كبير ، بل كأن الحقائق حاضرة ابداً في النفس وكأن العقل يعرف كل شيء من ذاته ، فيدعى اذاك : العقل القدسي ، وهذه الدرجة هي اعلى درجات الاستعداد .

واذا بلغت النفس الانسانية درجة عالية من الكمال العقلي والروحي ، تولد فيها شوق وعشق للعالم العلوي ، واشرق عليها نور الحق بواسطة العقل الفعّال ، فأصبح اصحابها من العارفين .

د — نتيجة في النفس

النفس الانسانية وحدةٌ ، بالرغم من تعدد قواها وأقسامها . وهي خالدة لأن حدوث النفس مع الجسد لا يستلزم فناءها معه اذ ليس الجسم علة لوجود النفس كي يفنى المعلول مع فناء علته ، والنفس جوهر بسيط والبسائط لا تنعدم ولا تقبل الفساد ، كما ان النفس خالدة ، وغير قابلة للتناسخ .

والنفس تطلب اللذة والسعادة ، ولذة الانسان تنشأ عن الشعور بالكمال في هذه الحياة . والنفس في الآخرة على ثلاثة أحوال :

— نفوس كاملة منزهة ، لها السعادة المطلقة .

— نفوس كاملة غير منزهة ، تلاقي جزاء ذلك حرماناً في السعادة ، وفي آخر الأمر تخلص وتنتقل الى السعادة الحقيقية .

— نفوس ناقصة غير منزهة ، لها الشقاوة على الاطلاق ، اذ كثر شرها وأذاها في هذه الدنيا .

خلاصة عامة : يعتبر ابن سينا من اكثر فلاسفة العرب شهرة في الشرق والغرب . درسه الغربيون طيلة قرون عدة وترجمت كتبه الى لغات مختلفة ، وأخذ عنه ابن طفيل الحكمة المشرقية ، وبنى عليها كتابه «حي بن يقظان» . امّا في المشرق فيكفيه تأثيراً ان يكون الغزالي ، في هدمه الفلسفة بكتابه « تهافت الفلاسفة » ، قد صوّب اليه سهامه ، خاصة الى جانب افلاطون وأرسطو .

رابعاً : ابن سينا والتصوف

في رأي ابن سينا ان العناية الألهية ترعى الكون كله ، والعالم منظم افضل تنظيم ، والشر عارض في عالم الممكنات . واذا كان الخير شاملاً ، والله مصدر هذا الخير ، فان السعادة تقوم على معرفة هذا الخير .

ويلتقي مذهبه في السعادة بمذهب أفلاطون . فالمبدع الاول سعيد بنفسه ، وتليه في السعادة العقول المفارقة لقربها منه . فكلما اقتربت من الخالق ازدادت شوقاً وبهجة وكلما ابتعدت تضاءل فيها ذلك .

فالتعقل اذا أصل السعادة ، ولكن المادة في عالم الامكان قد أبعدت النفوس الانسانية عن التعقل والسعادة . لذلك فان النفوس على مراتب : نفوس مغموسة في عالم الطبيعة وهي شقية ، ونفوس حائرة بين جهتي الربوبية والسفالة تسمو وتنحط ، ونفوس المتصوفة التي نالت قسطاً من الكمال ، اذا ابتعدت عنه اشتاقت اليه . ويولّد شوقها الى الكمال عذاباً فيها ، إلا انه عذاب ممتع ولذيذ .

فسعادة النفس قائمة على تأمل الكمال ، وادراك المبادئ الكلية والعقول المفارقة . واسمى البالغين الى هذه الحالة هم العشاق العارفون من اصحاب المقامات .

والمتصوفون ، في رأي ابن سينا ، على مراتب : الزاهد المعرض عن متاع الدنيا ، والعابد المحافظ على فروض العبادة ، والعارف المنصرف الى عالم العقول والذي يبتغي الحق من أجل الحق وفي ذلك سعادته .

وهو يتتبع طريق العارفين على طريقة أهل التصوف ، فهم يقهرون نزوات الجسد لتتوفر لهم سبل السعادة الروحية . وبينهم المريد الذي يدرب ذاته ملتفتاً الى الحق ، فتسنح له خلسات من نور الحق ويمسي مخطوفاً ، واذا تكررت مشاهداته الضياء أصبح المخطوف مألوفاً . وهكذا ينتقل المتصوف من حال الى حال حتى يتقرب من الله ويتصور بهاء الخالق ، فيغيب عن نفسه ويصبح في اعلى درجات السلوك . عندئذ يتحقق الوصول الذي لا يوصف بكلام البشر ، ولا يفقهه غير أهل المشاهدة .

ان ما ورد من آراء لابن سينا لا يعني أنه من المتصوفين ، لأن تصوفه مبني على فلسفته الحدسية ، مكمّل لنزعته المشائية ، بحيث يصبح الحب والنور استمراراً للعقل الذي يعجز عن ادراك ما وراء حدوده . وكأنما شاء بذلك ان يقفز من المحدود الى ما وراء المحدود ، فاستعان على المادة بالروح ، وعلى المنطق بالشوق ، وعلى المعرفة العقلية بالحدس ، فازدوجت بذلك صبغة فلسفته .

والظاهرة الصوفية الاشراقية تظهر في ما وضعه من قصص ذات طابع صوفي ، منها قصة « سلامان وإبسال » و « رسالة الطير » . ومن اجل الاطلاع على ما يعنيه نوجز القصة الثانية . فرسالة الطير حكاية سرب من الطير وقع في شرك الصيادين ، فأطبق الشرك على الأجنحة وعلقت بالحبائل الأرجل . ثم تمكنت جماعة الطير من اخراج الرؤوس والأجنحة ، وبرزت تطير ، وفي أرجلها بقايا الحبائل . وكان ان أفلت واحد منها فطار حتى بلغ جبل الاله ، فانطلق

الى مدينة الملك الأعظم . وما زال يخرج من صحن ويلج في صحن ، حتى رفعت الحجب التي تفصله عن سيد الجبروت ، ورآه في روعة بهائه .

يبدو واضحاً ان ابن سينا يستخدم في قصته الرموز والاستعارات ليؤدي الفكرة الصوفية ، وذلك في الصراع القائم بين الشرك المادي وحبائله ، أي الجسد ، والنفس المشوقة الى الملأ الأوسع حيث الحرية والحق والسعادة العقلية . ولم يقل ابن سينا بالمحو والفناء ولكنه حاول اظهار الطريق المؤدي الى النور .

خامساً : النبوة

يرى الفلاسفة ان وحي النبوّة هو أسمى تعبير يبلغه العقل الانساني في مشاركته العقل الفعّال ، وان الطبيعة قد خصّت النبي بمزايا تؤهله لبلوغ هذه المرتبة من المعرفة . فهو يكمّل هبة العوامل التكوينية بعمل ضروري ارادي تابع لنظام الوجود الشامل . وعلى هذا فقد حمل النبي رسالة اشتملت على الشرائع التي وضعت خصيصاً لهدي الشعوب . وفي رأي أهل التصوّف ان النبي ، أو الحقيقة المحمدية ، هو الانسان الكامل الذي تفرع عنه الوجود . وفي عقيدة أهل السلف ان النبوة هبة من الله أعطاها لمن اصطفى من عباده ، واتخذه رسوله لاداء التعاليم الالهية .

ولعل الفارابي هو أول الباحثين الذين حاولوا تحليل النبوة تحليلاً علمياً . ثم جاء ابن سينا وأدخل المحاولة الفارابية في نظامه الفلسفي . فابن سينا يقول بمبدإ العقول الاربعة : العقل الهيولاني ، والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد . ومن شأن هذا العقل المستفاد ان يصبح مرآة تنعكس عليها صور المعقولات المجردة وبه تكون المعرفة الصوفية والحدس العقلي ، وبه يدرك العقل الفعّال وما سما فوقه من عقول مفارقة حتى المعلول الأول الكلي ، وعندئذ يغدو العقل المستفاد عقلاً قدسياً وبه يستمد النبي الوحي من العقل الكلي .

على ان ابن سينا يربط مبدأ العقول المفارقة بفكرة الملائكة ، ليشرح بها مبدأ الوساطة في الوحي النبوي ، وكما ان العقول واحدة على اختلاف اسمائها ، كذلك الملائكة : يحمل كل واحد منهم معنى معيناً بذاته ، ولكنهم يكونون معاً وحدة ذات جوهر لا يقبل الانفصال . وقد ذكر في « رسالة في الحدود » ان الملاك جوهر ، حيّ ، بسيط ، عاقل ، خالد ، له خاصة النطق ، وانه وسيط بين الله والاجساد الارضية . وجعل الملائكة على ثلاث مراتب ، فلبعضهم عقل ، وللبعض الآخر نفس ، وللبعض جسد ، وهم جميعاً يساهمون في نقل الوحي الى النبي ، كل بحسب مرتبته .

ان نورانية الوحي تصدر عن العقل الفعّال ، تخاطب العقل في الانسان كما تخاطب مخيلته . ويستشف من كلامه ان الانبياء لا يتفردون بتلقي « الفيض اللدني » ، وانما ينعم به الأولياء والعارفون ايضاً ، فالانبياء يتلقون هذا الوحي بحكم الطبيعة والفطرة ، بينما يكتسبه الاولياء والعارفون بحكم الرياضة .

ويفترض ان تتوفر في النبي شروط منها : صفاء العقل وكمال المخيلة والمقدرة على الاخضاع . أما صفاء العقل فيه يستمد الوحي من الملائكة والعقل الفعّال ، وأما كمال المخيلة فهو الذي يتيح للنبي ان يشارك الملائكة ، فيستمع الى اصواتهم ، ويتحول العلم فيه الى وحي .

ووجود النبوة ضروري بداعيين : داع فلسفي يجعل النبوة قسماً مكملاً للنظام الكوني ، وداع ارشادي يقرب المؤمنين من هذا النظام بالهداية . فلا بد اذاً من وجود نبي يسن الشرائع ويقيم العدل ويهدي الى السبيل السوي الذي به يكون الخلاص في الآخرة .

ورسالة النبي ذات اتجاهين : اتجاه نظري يهدف الى نشر مبادئ التعليم السماوي وحقيقة النبوة ووجود الله والحياة الأخروية ، واتجاه عملي لا يستطيع تحديده غير النبي لكونه متصلاً بعالم الأفلاك السماوية .

سادساً : الاجتماع

لم يترك ابن سينا نظاماً اجتماعياً كاملاً ولا أفرد للسياسة بحثاً كافياً ، ولكنه مجموعة آراء موزعة في كتاب « الشفاء » ، وهي آراء تعكس صوراً عن العصر الذي عاش فيه .

يرى ان حياة الانسان تختلف عن حياة الحيوان لأن هذا الأخير يسير بحسب غريزته الطبيعية وتوحدت بذلك حاجاته وتحددت . أما الانسان فتنوعت صناعات مأكله وملبسه ومسكنه ، مما استلزم التفكير والروية .

ويقوم المجتمع على تعاون الافراد ، وهذا التعاون لا يتم إلا بتفاوت كفاءات الأفراد . والتفاوت حكمة الهية ، اذ لو كان الناس ملوكاً كلهم لتفانوا ما بينهم ، ولو كانوا سوقة لهلكوا ، ولو تساووا في الفقر لماتوا بؤساً أو تساووا في الغنى لما استخدم أحد لأحد .

وابن سينا يجعل المجتمع طبقات : المدبرين والصناع والحفظة ، ولكل منها مهمة تنفرد بها . ولا بد من وجود وازع يضع الشرائع ويطبقها ، ويكون من المدينة بمثابة الرأس للجسد . ومن شأن هذا الوازع الحاكم ان يهدي الرعية بالله ويحثها على العبادة ، ويردعها عن الشر ، ومن شأنه أيضاً ان يعد الاسلحة لحماية الثغور ويضبط الدخل والخرج . وهو مطلق الارادة في ما يدبر ، ويشترط فيه ان يكون عالماً بالشريعة ، عفيفاً شجاعاً ، مقاوماً لذوي السياسة المفسدة ، جامعاً بين العلم والعمل ، ليستحقق ان توكل اليه امور العباد .

وعلى كل فرد من افراد المجتمع ان يتبع العادات القويمة والاخلاق الفاضلة التي استنها الرئيس الشارع . فبذلك تتأصل في نفوس الأفراد الاعمال الجميلة الخيّرة ، ويتهيأ كل منهم لحياة أخروية سعيدة . على انه لا يفترض في كل منهم المقدرة على تفهم اغوار الفلسفة وادراك العقول المفارقة ، وانما يكفيهم ان يكتسبوا الكمالات الانسانية قدر المستطاع ، والذي لم يفهم الفلسفة يكون كماله الانساني بتطبيق الاحكام الموضوعة .

ويتحدث ابن سينا عن كيفية توفير المال فاذا مصادرها : الضرائب والغرامات على المجرمين والغنائم من اموال المنابذين للسنّة . ويجب ايداع المال في خزينة الدولة لينفق على الجند والموظفين وليُعال به المرضى والمقعدون .

وهو ينادي بضرورة الزواج لصيانه النسل وحفظ النوع ، ويشير الى ضرورة المحبة بين الزوجين ، « فالمحبة لا تعقد إلا بالألفة والألفة لا تحصل إلا بالعادة والعادة لا تحصل إلا بطول المخالطة » . والمرأة لا يحق لها ان تطلب الطلاق ، لأنها في رأيه واهية العقل سريعة الانقياد الى الغضب ، ميالة مع الهوى . لذا ينبغي ان تلزم الخدر وان لا تكون لها مهمة غير تربية الاولاد .

وينبغي على الوالدين أن يختارا للولد اسماً حسن الوقع والصيغة ، غير متنافر الحروف ، بحيث لا يعرّض الناشىء لهزء رفاقه ، وان يختارا له ظئراً من ذوات العافية ، فالعناية بالولد تكون منذ الولادة ..وينبغي أن يتعهد الوالدان الطفل ، منذ الفطام ، بالتأديب ورياضة الأخلاق ترهيباً وترغيباً ، حمداً وتوبيخاً ، واذا لم يكن من الضرب بد فليعمد اليه ، شريطة ان يجيء أوله قليلاً موجعاً .

ويجب ان يدرب الطالب على حفظ طائفة من آيات القرآن والشعر الحكمي لتستقيم له مكارم الأخلاق . ويكون المؤدّب ديناً ، قويم النفس ، مطلعاً على عادات الملوك وآداب المجتمع .

النفس

هبطت إليك من المحلِّ الأرفع ... ورقاءُ ذاتُ تعززٍ وتمنّع

محجوبة عن كل مقلةِ عارفٍ ... وهي التي سفرتْ ولم تتبرْقع

وصلتْ على كره اليك ، وربما ... كرهتْ فراقك وهي ذات تفجع

تبكي وقد ذكرتْ عهوداً بالحمى ... بمدامع تهْمي ولما تُقلع

وتظل ساجعةً على الدمن التي ... درست بتكرار الرياح الأربع

حتى اذا قُرُب المسيرُ من الحِمى ... ودنا الرحيلُ الى الفضاء الأوسع

وغدتْ مخالفةً لكل مخلّفٍ ... عنها حليف الترب غير مُشيّع

هجعتْ ، وقد كُشف الغطاءُ ، فابصرت ... ما ليس يُدرك بالعيون الهجع

وغدت تغرِّد فوقَ ذروة شاهقٍ ... والعلم يرفع كل من لم يُرفع

فلأي شيء أُهبطتْ من شاهقٍ ... عالٍ الى قعر الحضيض الأوضع

ان كان أهبطها الاله لحكمة ... طويتْ على الفذّ اللبيب الأروع

وهبوطها انْ كان ضربة لازب ... لتكون سامعةً لما لم تسمع

فتعود عالمةً لكل خفيةٍ ... في العالمين ، فخرقها لم يُرقع

فكأنها برقٌ تألق بالحمى ... ثم انطوى فكأنه لم يلمع

القديم والحديث

« يقال قديم للشيء إما بحسب الذات واما بحسب الزمان ، فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة ، والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه . والمحدث ايضاً على وجهين : أحدهما هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة ، والآخر هو الذي لزمانه ابتداء ، وقد كان وقت لم يكن ، وكانت قبليّة هو فيها معدوم ، وقد بطلت تلك القبلية » .

معنى الاوكان

« ان كل كائن يحتاج ان يكون ، قبل كونه ، ممكن الوجود في نفسه . فانه ان كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتة . وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه ، اذا لم يكن هو في نفسه ممكناً ، ألا ترى أنا نقول : ان المحال

لا قدرة عليه ، ولكن القدرة هي على ما يمكن ان يكون ؟ فبيّن واضح ان معنى كون الشيء ممكناً في نفسه هو غير معنى كونه مقدوراً عليه ، وكونه مقدوراً عليه لازم لكونه ممكنا في نفسه ، ولكونه ممكنا في نفسه هو باعتبار ذاته ، وكونه مقدوراً عليه هو باعتبار اضافته الى موجوده » .

الواجب والممكن

« ان الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض عنه محال . وان الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود ، أو موجوداً ، لم يعرض عنه محال . والواجب الوجود هو الضروري الوجود ، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه ، اي لا في وجوده ولا في عدمه ... » .

الفصل الثامن

الغزالي

الفصل الثامن

الغزالي

حياته

ولد حجة الاسلام الامام ابو حامد ، محمد بن أحمد الغزالي سنة ٤٥٠ هـ في ضاحية غزالة بمدينة طوس ، من اعمال خراسان .

كان والده ، فضلاً عن اشتغاله بغزل الصوف ، يقوم بخدمة رجال الدين والفقهاء في مجالسهم ، وكانت أقصى امانيه ان يرى أحد ولديه (محمد وأحمد) خطيباً وعالما . ولكن الدهر لم يمهله ليحقق امنيته ، فمات والولدان بعد قاصران ، فتعهدهما بالتربية والعلوم الاولى صديق صوفي لابيهما ، ينفق عليهما ممّا تركه الوالد من مال قليل . فدرس محمد العلوم الاولى ثم شرع يدرس العلم الديني والفقه في بلدته . ثم انتقل الى جرجان سنة ٤٦٥ هـ من اجل الاستزادة من العلم .

ثم رحل الغزالي الى نيسابور سنة ٤٧٠ هـ ، وهي من مدن العلم المعروفة آنذاك ، فاتصل بامام الحرمين أبي المعالي الجويني . فدرس الغزالي عليه العلوم والمذاهب ، وشيئاً من الفلسفة .

بعد وفاة استاذه الجويني (٤٧٨ هـ) أنتقل أبو حامد الى بغداد حيث اتصل بالوزير السلجوقي نظام الملك طيلة خمس سنوات . وخلال ذلك ظهر تفوقه في الكلام والفقه والعلوم الشرعية ، خلال مناظراته الأئمة والمفكرين . فينه الوزير استاذاً مشرفاً على المدرسة النظامية في بغداد (٤٨٤ هـ) ، وهي أشهر المدارس في عصرها .

اهتم الغزالي بالفلسفة « وتهافت الفلاسفة » . ثم اعتزل التدريس سنة ٤٨٨ هـ بعد ازمة نفسية عنيفة وصراع شديد تردد فيه بين شهوات الدنيا ودواعي الآخرة ، ودامت هذه الحال معه نحواً من ستة أشهر . بعد ذلك أخذ بحياة التصوف فخرج من بغداد الى الشام ثم الى بيت المقدس والحجاز حيث قضى سنوات في الزهد والعبادة على طريقة المتصوفين .

وجذبته الدعوات الى الوطن فعاد الى طوس وعزم على الدعوة الى الاصلاح الديني ، فألف كتابه « احياء علوم الدين » . وبعد ذلك عاد الى التدريس في نظامية نيسابور مدّة سنتين (٤٩٩ — ٥٠٠ هـ) بناء على دعوة ملحة من السلطان لم يستطع رفضها .

في اواخر حياته انصرف الغزالي الى التصوف في مسقط رأسه طوس ، الى ان توفي سنة ٥٠٥ هـ .

مؤلفاته : ترك الغزالي عدداً كبيراً من المؤلفات في مختلف حقول الفكر . ففي التصوف والاخلاق له : احياء علوم الدين ، ميزان العمل ، أيها الولد ، معراج السالكين ، مشكلة الانوار ... وفي الفقه والعقيدة : عقيدة أهل السنة ، القسطاس المستقيم ، الجام العوام عن علم الكلام ... وفي الفلسفة والمنطق : مقاصد الفلاسفة ، تهافت الفلاسفة ، معارج القدس ... فضلاً عن كتاب « المنقذ من الضلال » الذي هو ترجمه حقبة من حياته .

أ ــ أطوار الغزالي الفكرية

١ ــ طور الشك

الشك في الفلسفة يقوم على محو الحقائق المتعارفة ، وتدارسها على ضوء مبدا مطلق ثابت يعتبر مقياساً نهائياً دائماً . وهو السعي المنهجي وراء الحق بالارتكاز على حقيقة بديهية وعلة أصيلة ، تحدرت منها جميع الحقائق والعلل .

والغزالي اتبع منهجاً مناقضاً لمذهب فلاسفة العرب ، فبديل ان يركز المعرفة على العقل ليظهر حدوده الضيقة وتخومه المحصورة ، راح يركز المعرفة على الايمان ، مبيناً ان العقل لا يصلح اداة للمعرفة ، مالم يقم على الايمان . فاتخذ نور الايمان الذي يقذفه الله نعمة في الصدر ، نقطة الانطلاق ومبدأ المعرفة ، ثم انحدر من هذا الفيض النوراني الى العلم ، ومن الايمان الى العقل ، ومن الدين الى الفلسفة ، بخلاف ما فعل المفكرون السابقون , وقد جاء في المنقذ من الضلال : «كان التعطش الى درك حقائق الامور دأبي وديدني ، من اول أمري وريعان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي » . وقال في تحديد العلم اليقيني : « العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ... بل الأمان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارناً لليقين مقارنة ، لو تحدّى باظهار بطلانه من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً أو انكاراً » .

وطفق يفتش عن علم موصوف بهذه الصفة فلم يجده في المحسوسات ، ولا في العقليات ، « فقالت المحسوسات : بم تأمن ان تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ؟ وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ، فلعل وراء ادراك العقل حاكماً آخر ، اذا تجلى ، كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحسّ في حكمه » .

وبعد تثبته من بطلان العقل وأدلته ، والكلام وحجمه ، وتقلّبه في آلام الريب والتردد ، شعر بنور قذفه الله في صدره ، فاكتنف نفسه الاعتدال « ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ... بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ... » .

يستدل من هذا كله ان الشكوك خامرت الغزالي منذ عهد الصبا ، فنظر الى المذاهب في اختلافها ، والملل في تباينها ، واتضح له ان اولاد اليهود لا يكون لهم نشوء إلا على التهوّد ، واولاد النصارى إلا على التنصّر ، واولاد المسلمين إلا على الاسلام ، ومثلهم المجوس يقتفي منهم المتأخر اثر المتقدم ، منقاداً لرابطة التقليد .

ثم انبرى يستكشف اسرار الفرق مستقصياً : الباطنية ، والظاهرية ، والفلسفة ، والكلام ، والزنادقة وسواها . واستبان انها لا تسكت فيه هذا القلق ، ولا تبلغه شاطئ الراحة . إنها متداخلة ، متناهضة ، متضاربة ، كثر فيها التعليل ، وتنوعت الحجج ، وليس فيها كلها ما يحمل اليه طمأنينة العلم المبتغي « والحق الذي جمجمة فيه » .

ولكن ما هو العلم اليقيني ؟ إنه العلم الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يشوبه ريب ، ولا يخالطه وهم ، ولا يتسرب اليه امكان الخطأ . هو علم يورث الأمان ، والأمان خلو من كل شبهة ، وبه يكون اليقين .

واين يمكن العثور على مثل هذا العلم اليقيني ؟ لقد طلبه الغزالي في التقليد فما وجده . فافترض وجوده في ادراك المحسوسات ، وجعل يتأمل المحسوسات متسائلاً : « هل يمكنني ان أشكك نفسي فيها ؟ » ، وكيف يكون العلم بالمحسوسات يقينياً وأقواها حاسة البصر ، والعين تنظر الى الظل فتتوهم انه غير متحرك ، ثم تنظر بعد ساعة فاذا الظل قد دار ، وكان انتقاله متدرّجاً لا دفعة واحدة . وتلتفت العين الى الكوكب فيبدو لها في مقدار الدينار ، والادلة الهندسية تثبت انه في مقدار الأرض . فهل يجوز التعويل على المحسوسات لادراك اليقين ؟ ان الذي تعذر وجوده في المحسوسات قد يعثر عليه في مظهر آخر من مظاهر التفكير ، لعله في العقليات .

تناول الغزالي البديهيات العقلية ، كمثل قولنا ان العشرة أكثر من الثلاثة ... وبينا هو يبحث عن اليقين في هذه البديهيات عارضته المحسوسات تقول : كنت واثقاً بي ، فجاء حكم العقل فكذبني ، وها انت الآن واثق بالعقل ، فلعل وراء العقل حاكماً آخر يكذبه . فشرع الغزالي يؤيد هذا الاحتمال بما راه في المنام : فقد تخطر لنا في المنام امور واحوال لا نشك بثباتها ، ثم نخرج من المنام الى اليقظة فتنقشع بمجيئها أوهام المنام ، وتتبدد في وضحها المتخيلات كلها . فلربما طرأت على الانسان حالة هي فوق العقل ، تكون نسبتها الى العقل كنسبة اليقظة الى المنام . « وعدم تجلي ذلك الادراك لا يدل على استحالته » . ومحتمل ان ترد هذه الحالة ، وتبدو عندئذ معرفة العقل بأسرها خيالات لا طائل تحتها .

ولكن ما هي هذه الحالة ومتى تبلغ ! لعلها الموت ، أما قيل : « الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا » ؟ واذا فقد تكون الحياة الدنيا نوماً وينكشف الحق بعد الموت . أو لعل تلك الحالة هي عين ما يدّعيه الصوفية في غيابهم عن المحسوسات ، وفي بعد أحوالهم عن المعقولات .

٢ — طور اليقين

دام داء الشكوك شهرين ، والغزالي على مذهب السفسطة ، حتى قذف الله في صدره نوراً علوياً ، استطاع به الغزالي ان يتخلص من ريبه وان يلقى الطمأنينة . لقد عجز العقل عن حل المعضلات الالهية وعن تبديد الاضطراب ، فهل يصح بعد هذا ان يُعتمد العقل في حلّ ما هو عاجز عنه وخارج عن نطاقه ؟. ان الكشف وحده كفيل بان يدرك أكثر المعارف ، انه مفتاح المعرفة . ولن يؤتى هذا المفتاح إلا من آمن بالنبوّة وأقرّ باثبات طور فوق طور العقل ، تنفتح فيه المدركات الخاصة ، والعقل معزول عن هذه المدركات . . .

٣ — العلم اليقيني

للعلم اليقيني ، في رأي الغزالي ، طبيعة ذاتية حدسية ، إنه لم ينشأ عن العقل ولا هو نشأ عن طقوس الشرع ، وانما هو تجربة روحية قلبية ذوقية . والذوق وليد الالهام ، وما هو إلهام النبي بذاته وانما هو الهام مماثل له ، يحدثنا عنه في كتاب « إحياء علوم الدين » ، فيبنيه على التوكل إذ بالتوكل يكون الايمان ، والايمان قوام اليقين . وقد ذهب الى أن ما أوتي الانبياء كان بطريق هذا الالهام السماوي ، ولذا كانت النبوة موضعاً للثقة والأمان . .

ولئن تعذر على الناس بلوغ الحال التي وصل إليها النبي ، فان نفراً من أهل الذوق الصوفي تمكنوا من بلوغ حال المكاشفة ، فكانت لهم كرامات الاولياء . وهذا ما حوّل الغزالي عن مختلف الفرق ، ووجهه الى التصوف المعتدل المستمد من « نور النبوة » على حد تعبيره .

هكذا انتهى الغزالي الى ان العقل عاجز عن حل المعضلات الالهية ، وان اليقين يكون بالايمان ، والايمان مرتكز على الكشف الباطني ، والكشف الباطني مفتاح العادة والمعرفة وينبوع العقائد والعلوم الحقّة .

ب — موقف الغزالي من أصناف الطالبين

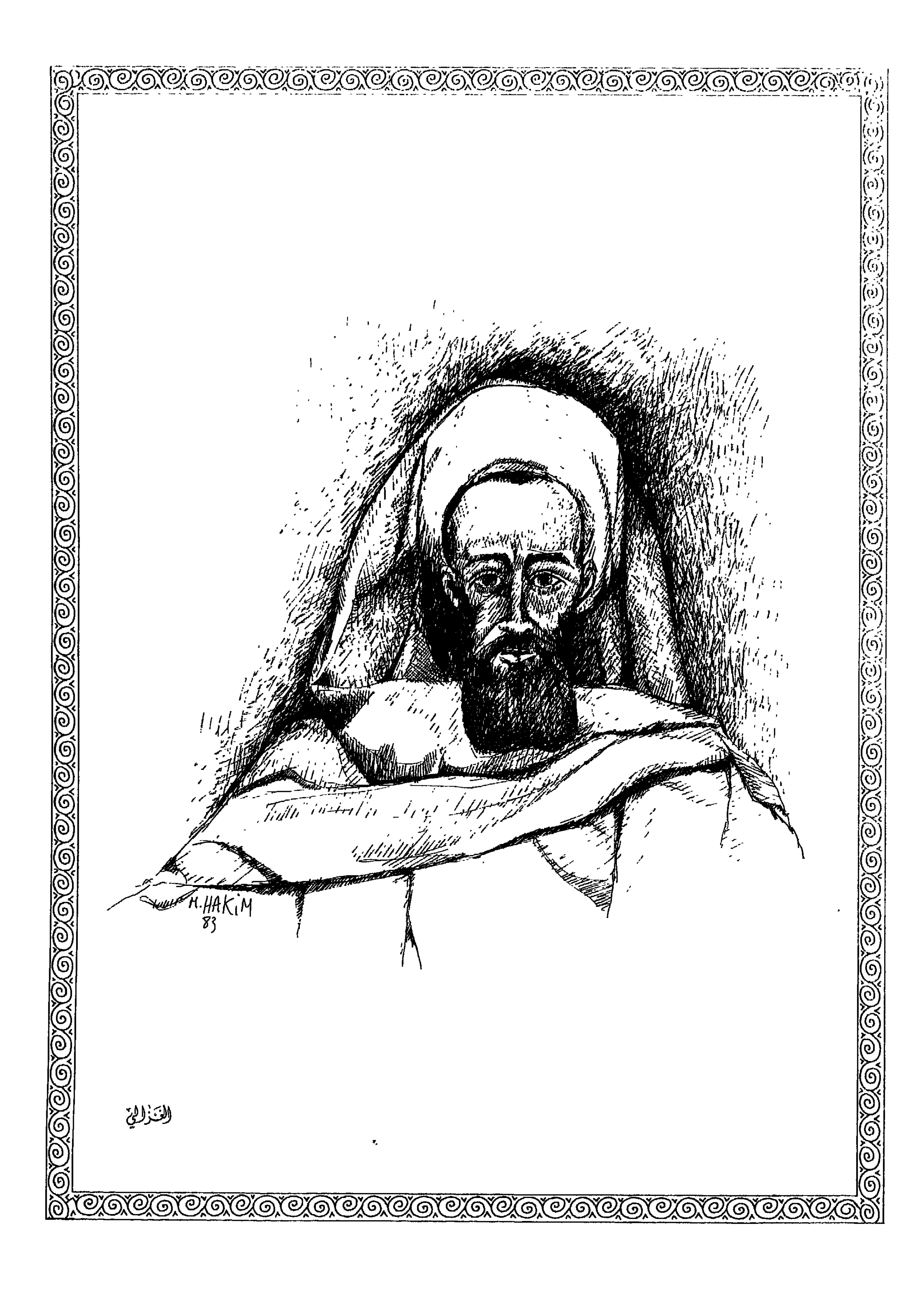
بعد أن وضع الغزالي أصول شكه المنهجي ، ساعياً وراء مبدا ثابت يبلغه العلم اليقيني ، طفق يقيّم أساليب العلم في عصره ، ويقلّب معارف الطالبين والنتائج الفكرية التي انتهوا اليها . قال : « ولما شفاني الله تعالى من هذا المرض (الشك) انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق :

المتكلمون ، وهم يدعون انهم أهل الرأي والنظر .

والباطنية ، وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من المعلم المعصوم .

والفلاسفة ، وهم يزعمون أنهم اهل المنطق والبرهان .

والصوفية ، وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة » .


M.HAKIM
83
الغزالي

موقفة من المتكلمين : يذهب الغزالي الى ان الله قد أنشأ طائفة المتكلمين ، بعد ان تضاربت النحل وتعددت الملل ، وكثرت البدع المحدثة التي ضعضعت الايمان في النفوس . وحادت بها عن سواء السبيل . فنهض المتكلمون للسنّة وتحركت دواعيهم للذود عنها ، ودافعوا عن العقيدة يستخرجون مناقضات الخصوم ويسفّهون حجج المبدعين .

غير ان للغزالي على المتكلمين مآخذ عديدة أهمها :

— ان « أهل الرأي والنظر » هؤلاء خاضوا في البحث عن الجواهر والاعراض ، واتبعوا في دفاعهم عن السنة أساليب خصومهم ومقدماتهم المنطقية . وطبيعة هذه الاساليب والمقدمات مناقضة لطبيعة الدين ، عاجزة عن ادراك حقيقة الايمان .

— ان محاولاتهم لم تحسم الخلافات القائمة بين المؤمنين ، وكان الأجدر ان تحصر في خاصة ضيّقة ، وان « يلجم العوام عن علم الكلام » ، لأن حاجة الجمهور انما هي الى الايمان لا الى علم الجدل .

— قد يكون علم الكلام وافياً بمقصود الذين عنوا به في مناهضة البدع ، ولكنه غير واف بمقصود الغزالي نفسه ، وهو التماس الطريق الى العلم اليقيني .

موقفه من مذهب الباطنية : الباطنية اصحاب التعليم المعصوم ، وكان اربابهم يتهمون من يرد عليهم بانه يجهل تعاليمهم ، فرأى الغزالي ان يطلب كتبهم ويجمع مقالاتهم ، ويرتب ما جاء في مذهبهم . وكان غرضه ان يقرر شبهتهم ثم يظهر الفساد . وبعد اطلاعه على مذهبهم تولى ابطال تعاليمهم :

— يقول الباطنية بضرورة المعلم المعصوم ، فيرد الغزالي قائلا :«انهم استدرجوا الى مذهبهم العوام وضعفاء العقول ، ببيان الحاجة الى معلم معصوم . والواقع انهم عجزوا عن اقامة البرهان على تعيين الامام » . وأضاف : « ان معلمنا هو محمد، أكمل التعليم وبث الدعاة في البلاد ، واذا اكتمل التعليم فلا يضيره موت المعلم أو غيابه » .

— رجع اهل هذا المذهب الى الامام في جميع امورهم . فلو شاء أحدهم وقت الصلاة ، مثلاً ، وسعى الى المعلم يستفتيه في أمرها ، لفات وقت الصلاة . هكذا طلب الباطنيون المعلم فضيعوا العمر في طلبه وما تعلموا منه شيئاً .

ويرى الغزالي ان المعلم المعصوم هو النبي بالذات ، وقد أكمل تعليمه قبل وفاته ، فلم يبق ثمة من حاجة الى معلم معصوم .

موقفه من الفلاسفة : جعل الغزالي الفلاسفة أصنافاً ثلاثة : دهريين ، وطبيعيين ، والهيين . أما الدهريون فعدهم زنادقة لأنهم جحدوا الله ، وزعموا ان العالم موجود بنفسه . واما الطبيعيون فقد اعترفوا بوجود خالق حكيم ، ولكنّهم جحدوا الآخرة وانكروا العقاب والثواب ، فانهمكوا في شهوات الدنيا ، وهؤلاء في رأيه زنادقة بالرغم من ايمانهم بالله وصفاته . واما الالهيون ، وفيهم سقراط وافلاطون وارسطو ، فقد ردوا على الدهريين والطبيعيين ، إلا

انهم استبقوا من رذائل كفرهم بقايا لم يوفقوا في التحرر منها ، ولذلك وجب تكفيرهم وتكفير اتباعهم من المتفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابي وغيرهما .

وقد جعل ردوده على آراء الفلاسفة في ثلاثة أبواب : قسم يؤيده ولا ينكره ، وقسم يجب تبديعهم به ، وقسم يجب تكفيرهم به .

— ما أيّد به الفلاسفة

قسّم الغزالي علوم الفلاسفة ، بالنسبة الى الغرض الذي يطلبه ، الى ستة أقسام : رياضية ، ومنطقية ، وطبيعية ، وسياسية ، وخلقية ، وإلهية .

فالرياضية تتعلق بعلم الحساب والهندسة وهيأة العالم ، وهي مرتكزة على براهين لا سبيل الى إنكارها . إلا أنها قد تولدت منها آفتان : الاولى ان الذي ينظر في هذه العلوم يعجب لدقة براهينها وتماسك منطقها ، فيحسن اعتقاده في الفلسفة ويحسب ان جميع علوم الفلاسفة في الوضوح وقول الحقيقة ، فيسلّم بما قالوه في الالهيات ، ويتقبل كفرهم وتهاونهم بالشرع ، ويفوته ان ما قالوه في الرياضيات « برهاني » وان كلامهم في الالهيات « تخميني » .

والمنطقيات لا يتعلق شيء منها بالدين نفياً أو اثباتاً ، كالرياضيات . الا ان البراهين التي قدمها الفلاسفة لا تفي بشروط المقاصد الدينية ، فخيل للدارس ان ما قاله الفلاسفة من الكفر مؤيد بمثل هذه البراهين .

والطبيعيات لا ينكرها الدين ايضاً ، وهي تبحث في السماوات والكواكب وغيرها . كما ان ما قاله الفلاسفة في السياسيات متعلق بالامور الدنيوية ، وقولهم مأخوذ من كتب الله المنزلة والحكم المأثورة عن السلف . امّا علومهم الخلقية التي تدور على صفات النفس واخلاقها فهي مستمدة من كلام الصوفية ، وقد مزجها الفلاسفة بكلامهم « توسلاً بالتجمّل بها الى ترويج باطلهم » .

— ما خطأ به الفلاسفة

في الالهيات تقع أكثر أغاليط الفلاسفة ، وقد جعل الغزالي مجموع ما غلطوا فيه عشرين أصلاً فبدّعهم في سبع عشرة مسألة وكفّرهم في ثلاث ، هي :

١ — إنكار حشر الاجساد : ذهب الفلاسفة الالهيون في الاسلام الى ان الجسد مركب من عناصر ، وكل مركب صائر الى انحلال ، وبالتالي فالأجسام فانية . وانتهوا الى فكرة الخلود الروحاني في السعادة أو في الشقاء ، والى ان النفس وحدها خالدة لأنها جزء من النفس الكلية . وفي اعتبارهم ان ما جاء في القرآن الكريم من اوصاف النعيم والجحيم المادية انما هو من قبيل الرمز والتمثيل ، وقد كان مقصدهم فيه تقريب فكرة العقاب والثواب من أفهام الجمهور .

ويردّ الغزالي ان موقف الفلاسفة ينافي ركناً من أهم أركان العقيدة في بعث الأجساد . فالجسد شارك النفس في

أعمالها ، والدين فرض واجبات يتعين على الجسد القيام بها ، فالذي يتمم هذه الواجبات يكون الثواب أو العقاب حقاً من حقوقه .

٢ — حصر علم الله في الكليات : يذهب الغزالي الى ان الفلاسفة مجمعون على ان الله لا يعرف الجزئيات ، وثمة فئة تزعم انه لا يعلم إلا نفسه ، وفئة تقول بان الله يعلم الجزئيات على نحو كلي وتقر « أنه لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض » ، ومن هذه الفئة الشيخ الرئيس ابن سينا .

وجاء رد الغزالي ان الله يعلم الاشياء كلها ، في الازل والابد والحال ، وعلمه سابق لكل تغيير . كما ان الله تعالى يعلم مسبقاً باحوال الناس وتصرفاتهم ، لأن جهل الله للأحوال والافعال يجعل مبدأ العقاب والثواب الفرديين امراً متعذراً ، وهذا مناف لركن اساسي في العقيدة الحنفية .

٣ — القول بان العالم قديم : أجمع جمهور الفلاسفة على ان العالم قديم ، وابن سينا اعتبر العالم ازلياً في الزمان . وقد قال الفلاسفة : اذا كانت العلة قديمة فاما ان يكون العالم المعلول قديماً واما ان يكون متأخراً في الوجود ، فلا بد من احدى اثنتين : امّا ان لا يتجدد مرجح لوجود العالم ، فيظل هذا المرجح في عداد الممكنات ، واما ان يتجدد مرجّح العالم فيحدونا تجدّده الى التساؤل : ما الذي احدث هذا المرجح ؟ لمَ حدث في هذا الدور من الزمان ولم يحدث في دور آخر ؟ أكان عدم ظهوره في غير هذا الحين عجزاً منه تعالى ؟ أم ترى كان الله غير مريد ثم أراد ، ولم تكن له في ذلك غاية ثم كانت ؟ فذهب الفلاسفة الى ان هذه الاعتبارات باطلة كلها لأنها تفترض حدوث تغيّر في ذات الله ، وتغيره محال ، واستنتجوا من ثم ان اعتبار العالم محدثاً مردود حتماً ، واذاً فهو قديم بلا شبهة .

فردّ الغزالي عليهم بان العالم حدث بارادة قديمة ، وقد اقتضت الارادة القديمة وجوده في الزمن المعيّن الذي حدث فيه . ويسفه الغزالي زعم الفلاسفة ان العالم قديم والزمان قديم ومثله الحركة التي هو مقياسها . ويردّ بقوله ان الزمان مقرون بالمكان ، فالزمان لا يوجد إلا بوجود الحركة ، والحركة لا تكون إلا بوجود الجسم المتحرك ، وبالتالي فان افتراض وجود زمان قبل وجود العالم من « أغاليط الوهم » التي وقع فيها الفلاسفة .

موقفه من السببية والقدر : يُعد إبطال الغزالي لمبدا السببية من أهم القضايا الفكرية التي اثارها ، ففيه تهديم للفلسفة المشائية ، ولقسم كبير من البراهين التي اعتمدها اتباع هذه الفلسفة في الاسلام ، وفيه محاولة لاثبات المعجزات والقدرة الالهية المطلقة .

يقول الغزالي : « ان الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً ، وما يعتقد مسبباً ليس ضروريا عندنا ... فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ... » . ثم يرد على القائلين بمبدأ السببية : « ... ليس لهم من دليل الا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده لا على الحصول به ، وانه لا علة سواه ... » .

ففي رأي الغزالي ان القائلين بمبدأ السببية قد شاهدوا الاشياء متعاقبة على نحو معين ، فتكون الحادثة الاولى وتتبعها الحادثة التالية على الأثر ، فتهيأ لهم ان الاولى علة الثانية حتماً . ولكن هذا الاقتران ليس ضرورة من الضرورات الدائمة ، وان اثباتنا لاحدى الحادثتين لا يحتم اثباتنا للاخرى ، ولا يحتم نفيها نفي الاخرى . فالاحتراق ، مثلاً ، لا يدل على أنه قد حصل بالنار ، بل يدل على حصوله عند ملاقاة النار ، اي مع النار .

ان كل ما في الطبيعة لا يستطيع اتياناً بفعل ، لان الفعل يقتضي سابق ارادة حرّة واختيار كامل وعلم شامل . وليس للطبيعة ارادة حرة أو اختيار كامل أو علم شامل ، وبالتالي فهي لا تفعل ، وانما الفاعل هو الذي جعل فيها خصائصها ، وعن ارادته وحدها يصدر الفعل وهو وحده الفاعل . واذا قيل ان الطبيعة تعمل فذلك يقال منا على سبيل الحجاز . امّا كيفية هذا التعاقب وغايته وسره فأمور تخرج كلها عن ادراكنا ، ولا تتسع لها القوى البشرية .

ولم يغب عن الغزالي ان انكار السببية قد يُفضي الى ارتكاب المحالات المستقبحة ، بحيث « يجوز عندنا انقلاب الكتاب حيواناً وجرّة الماء شجرة تفاح » . غير أنه شاء أن يخضع كل ادراك عقلي للايمان وكل فعل جزئي للارادة الالهية ، فارادته تعالى هي التي اقتضت وجود هذا العالم ، ولهذا فهو يعرف كل ما في العالم .

ان استمرار العادة في جريان الاشياء على وتيرة واحدة ، يرسّخ في أذهاننا أنها ماضية على حالها حتى النهاية . وتتابع الأمور على هذا النحو ليس ضروريا بالحتم ، في رأيه ، اذ يجوز ان يقع ويجوز ألاّ يقع .

فالغزالي مؤمن بأن العالم لا يسري على نمط واحد دائم مدى الدهر ، وان الارادة الالهية تستطيع تحويل ما فيه . وهذا ما حداه الى الكلام على المعجزات ، والامور الممتنعة في العقل ممكنة لدى الانبياء . وأبين المعجزات كتابُ الله تعالى .

نخلص الى القول ان موقف الغزالي مناقض لموقف الفلاسفة ، فهو يخضع العقل والعلم للايمان دفاعاً عن الدين ، ويرجع المحالات العقلية الى المعرفة التي لا تكون إلا عن طريق التسليم الروحي والكشف الباطني .

موقفه من الصوفية : لما فرغ الغزالي من هذه العلوم ، وأقبل على طريق الصوفية ، وافق اقباله عليها هذا النزاع العميق الذي ثار في نفسه يوم كان يدرّس في بغداد ، بين شهوات الدنيا تجاذبه ، ومنادي الايمان ينادي بالرحيل . وما زال في دائه حتى وطّن النفس على مغادرة بغداد ، فدخل الشام يطلب العزلة والرياضة والمجاهدة ، يعتكف في منارة المسجد طول النهار ، ثم سار الى بيت المقدس فالحجاز . ودام على ذلك عشر سنين ، حتى انكشفت له حقيقة التصوف على الوجه التالي :

— تتم طريقة التصوف ، في رأيه ، بعلم وعمل ، والعلم أيسر ، غير انه لا يفضي الى تفهم التصوف على الوجه الحقيقي . فالفرق بين من يعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه ، ومن كانت حاله حال الزهد ، كالفرق بين من يدرك أسباب السكر ، ومن كان حاله السكر . ان أخص خواص المتصوفة لا يمكن الوصول اليها بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدّل الصفات ، لاعتباره ان الصوفية « أرباب أحوال لا أصحاب أقوال » .

— أقبل الغزالي على التصوف وفي نفسه « ايمان يقيني بالله تعالى ، وبالنبوة ، وباليوم الآخر » . فعلم ان الصوفية يسلكون طريق الله ، فسيرتهم أحسن السير ، واخلاقهم أزكى الاخلاق . فطريقهم سبيل الى تطهير القلب ، والى استغراقه بذكر الله فالفناء بالكلية في الله .

— للمتصوفة في أحوالهم مكاشفات ومشاهدات ، يرتقون بها فيشاهدون الملائكة في يقظتهم وأرواح الانبياء . وهذه حال يتعذر التعبير عنها ، وليس للذي بلغها إلا ان يقول :

وكـــان مـــا كـــان مما لست اذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

هكذا انتهى الغزالي ، بعد هذا الصراع الفكري الروحي ، الى التصوف ، ولكنه تصوف معتدل مرتهن بالعقيدة والنبوة . فانه ينكر عليهم بعض ما يأخذون به ، ويدحض الحلول ، والاتحاد ، والفناء وغير ذلك .

ج — الله والعالم

الذات الالهية : ان فكرة الله في فلسفة الغزالي مزيج من ايمانه الديني ومن مبادئ التصوف ، والغيبية الاسكندرانية .

فالله واحد ، قدير ، عالم ، سميع ، بصير ، مريد ، رحمن ، رحيم ، وهو محبة ، وعدل ، وجمال ، ونور ، الى ما سواها من الاسمى الحسنى التي أطلقها على الذات الالهية المتكلمون وأهل الحدث من قبلهم .

ترتكز الوحدانية ، في رأيه ، على مبدا « التوكل » ، تدرك في لمحة خاطفة بارقة ، يبلغها الواصلون العارفون من اهل التصوف بالذوق ، فتستحيل فكرة التوحيد عندهم حالاً ، ويغمرهم من ذكر الله سكر روحي . وقد نشأ عن مبدا الوحدانية اعتباران : اعتبار أول مؤداه ان الله وحده موجود وكل ما عداه لا يوجد إلا بنعمة منه ، بحيث لا يستمر الانسان في وجوده ولا الكائنات في بقائها إلا به ، واعتبار ثان هو أن الله وحده مسيِّرٌ لهذا العالم ، وهو السبب الذي تصدر عنه الاسباب ، بل ان الاسباب لا وجود لها ، وليس للعالم وجود وعمل إلا به ، فالله هو الذي يوجد ويعمل ، وما من سبب سواه .

هل يعني هذا ان الله والعالم شيء واحد ، على نحو ما يرى الحلوليون في مبدا وحدة الوجود ؟ لقد خالفهم الغزالي في هذا الرأي وذهب الى ان الله وحده هو كل شيء ، وهو واحده ذو وجود حقيقي . أما العالم فأشبه « بخيال الظل » وبأطياف الأوهام . وقد يتعذر على البشر ان يروا حقيقة الله لأنه محتجب وراء « سبعين حجاباً » لو أزاحها « لأحرقت قوة نوره الكائنات » .

واثبت حجّة الاسلام في « معارج القدس » ان الله في معزل عن العالم ، غير أنه مريد لهذا العالم وهو عادل في ارادته : قرّب الملائكة ، وأزعج ابليس عن نعمه ، وعاقب وأناب ، وكل ذلك عدل منه ، إنه يريد بارادة عفوية

مطلقة . فاذا قيل « غضب الله » فمعناه ان الشر انما يحصل بمشيئته ، ولكن الله « رحمن رحيم » اي ان الله لا يوجد الشر إلا لان الشر مشتمل على بعض الخير . فالله يبدع الخير بارادته المطلقة وهو يريد الخير من اجل الخير ، ولا يريد الشر من أجل الشر ، وانما جعله لما يحتويه من الخير ، وعليه فالشر عرض والخير جوهر .

ولكن هل من سبيل الى معرفة الله ؟ يرى الغزالي ان الله بادٍ في عجائب ما صنع ، مكنون في سرّ العالم الذي نظم : في الشمس والقمر والأفلاك ، وفي الانسان هذه المعجزة الكبرى . والله أوضح الموجودات وأكثرها تبلجاً ، ولكننا نعجز عن رؤيته ، ومثلنا في رؤيته ومعرفته مثل الخفاش يبهره النور فلا يراه ، ولا يبصر غير الظلمة المشوبة بشيء من النور . ومن مميزات الانسان انه يدرك الاشياء ولكن ادراكه اياها لا يجديه نفعاً ، ولا يسمى علمه اياها علماً إلا متى عرف الله الذي هو أصل الموجودات والاشياء كلها . فاذا ما عرف الانسان الله أحبه ، ومتى عرفه تبرأ من كل ما في العالم ليصمد في حبه تعالى ، ولذلك كان الحب هو المعرفة بالذات .

وكانت السنة تقول بأن حب الله لا يكون إلا بالطاعة ، فذهب الغزالي الى أن الطاعة بحدّ نفسها وليدة المحبة ، ولن تكون طاعة إلا بالمحبة ، وبها ينزل الله الى القلب ، فيتوصل العبد الى أسمى حالات السعادة : يشاهد النور الأسنى ، ويتأمل وجه الله وبهاءه في ما وراء المنظور .

طبقات العالم : لم يتبع الغزالي خطوات سابقيه من الفلاسفة في نظرية صدور العالم عن الله بالفيض ، ولكنه استوحى بعض مراحلها بمقدار ما ترتبط بالعقيدة الدينية . ومن أقواله في هذا الباب ان « العقل » قد صدر عن « أمر الله » (أمر بمعنى كلمة الله ، القدرة الالهية ، الملاك المطاع) . ولم تسبق العقل مادة ولا زمان ، ولم يسبقه غير « الأمر » : أمر الله .

وفي مفهوم الغزالي ان العالم ثلاث طبقات :

١ — عالم الملكوت أو الأمر : هو على غرار العالم المثالي لدى افلاطون ، لا تكون فيه زيادة ولا يعروه نقصان . وكل ما في عالمنا المحسوس ، برأي الغزالي ، صورة له وانعكاس وظل . وهذا العالم هو مركز « اللوح والقلم » (اللوح مرآة تشمل معطيات المعرفة ، والقلم هو المعاني الواردة في تعاليم الدين) . والمعرفة المدونة في اللوح تنطبع في القلب فيتم اليقين ، ولا يكون اليقين الا بالمعرفة الصوفية . وفي عالم الملكوت جواهر نيّرة ، هي الملائكة ، والملائكة متفاوتو الضياء والمراتب ، متباينو الوظائف ، ولهم عظيم التأثير في كل ما هو انساني .

٢ — عالم الجبروت : هو أشبه بسفينة قائمة بين اليابسة الثابتة والماء المترجرج ، والذي يستقلها ينتقل من عالم المحسوسات الى عالم الملكوت . وعليه فهو مرحلة وسطى بين الارضي والسماوي .

٣ — عالم الملك أو المحسوسات : يسميه أيضاً عالم « الشهادة » ، وهو يذهب الى انه وسيلة لبلوغ عالم الملكوت العلوي . ويتم ذلك للانسان بواسطة الدين وهداية الشرع الذي بُث في الناس برحمة منه تعالى . فهذه الرحمة

الالهية صلة تربط عالمنا بعالم الملكوت . وهذه النعمة يتفرد بها الانسان دون سائر المخلوقات الأرضية ، ولذا كان الانسان اسمى انعكاس للنظام السماوي ، وليس الانسان مع ذلك صورة الله ، وانما هو صورة « الرحمة الالهية » . والانسان ملتقى العالمين المتمايزين : الروحي العقلي السامي ، والجسماني الحسّي الوضيع .

هذا العالم المثلث يقابل في تقسيمه نواحي في الانسان ثلاثاً : فالملكوت يقابل العقل ، والجبروت يقابل النفس ، وعالم الملك يقابل الجسد .

وكل ما في العالم فان لا محالة ، اذ يزول الجن والملائكة ، ويفنى الملكوت والجبروت وعالم الحس ، ولا يبقى غير وجهه الكريم .

د ـــ الانسان وشؤون الحياة

حقيقة الانسان : ينطلق الغزالي من المبدا القائل بأن الانسان من أصل الهي ، فتتعين بنقطة الانطلاق هذه جميع اقواله فيه . فقولهم بأن الانسان على صورة الله معناه ، في تعليله ، ان للانسان وجوداً قائماً بذاته ، له صفاته وجوهره وأعماله ، لا هو متحد بجسم ولا متصل بالعالم ولا هو بمنفصل عنهما . وقد وهب الانسان الحياة ، والمعرفة ، والقدرة ، والارادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، وهذه كلها صفات في الله . بل ان الانسان صورة مصغرة للكون : فقلبه مركز السلطان ، وهو أشبه بالعرش ، ودماغه أشبه بالكرسي ، وحواسه الخاضعة لأوامره اشبه بالملائكة المنقادين للمشيئة الالهية ، وأعصابه وأعضاؤه بمثابة السماوات ، وعليه فالانسان عالم صغير ، وانعكاس لحقيقة العالم الأكبر .

وقد قيل : ان من عرف نفسه عرف الله ، فينبري الغزالي مبيناً ان النفس معراج :. أصله في الارض وأعلاه معرفة الخالق . ثم يوضح ذلك باعتباره ان الانسان مهيأ بالفطرة لقبول الايمان والمعرفة ، ولذا كانت في طبيعته نغمة إلهية . والانسان مفطور على الخير ، وانما يفسده المربّون والمؤدبون . لقد ولدت النفس غير كاملة ، ولكنها ولدت مستعدة لبلوغ الكمال ، فغشيتها الخطيئة ، فأبعدتها عنْ بلوغ هذا الكمال .

ثم انه اعتبر الانسان غريبا عن هذا العالم المادي ، فليس نزوله اليه من صميم طبيعته وجوهره ، انما حصل بحادث غريب عن هذا الجوهر . وما ان اتصل الانسان بهذا العالم حتى شغل به عن حقيقة وجوده ، وتنازعته طبيعتان : طبيعة الملاك تنهض به الى الملأ الأعلى ، وطبيعة البهيمة تقوده الى حمأة الشهوات . ولما كانت العودة الى الله نزعه ملازمة لابن آدم ، وكانت نفسه البهيمية ميالة الى الاثم ، لم يكن له مفرّ من الوقوع في الاثم ، ومن محاولة محوه ، والاثم لا يمحى إلا بنار التوبة ، أو بنار الجحيم ان لم تعاوده التوبة . حتى اذا تاب المرء وسيطر على شهواته ، غدا من المقربين ودنا من ملائكة الله ، وبذلك تكون سعادته . وان لم يتب وانقاد الى نزوات البهيمة فيه ، ظل في الخطيئة وكان بهذا شقاؤه .

نفس الانسان : ان ما أورده الغزالي بشأن النفس وقواها مأخوذ عن الفلاسفة الذين سبقوه : النفس النباتية ، والحيوانية ، والناطقة ، والحواس الخمس ، والحس المشترك ، والحافظة ، والمفكرة ، والذاكرة ، والحس السادس الذي هو العقل ، والنفس الفلكية .

والنفس ، برأيه ، مركز الشهوات المؤدية الى الهلاك ، وموضع الترفع والتسامي المفضي الى السعادة الابدية . انها مرآة صدئة ينبغي ان تصقل ، فاذا صقلت انعكست فيها صورة العالم الأعلى .

فالنفس حجاب بين الانسان والله ، ومتى ارتفعت عادت قبساً من نوره تعالى ، وضمت العالم بأسره ، فانعكس فيها .

واين يقع العقل في هذا التكوين الانساني ؟ انه يسمي العقل : البصيرة ، والنور الالهي ، وضياء الايمان ، ومحط اليقين . وهو في نزاعه مع النفس الامارة بالسوء أشبه بملك يداهمه العدو في ارضه .

والقلب عنصر مهم من عناصر المعرفة ، يشارك القوى المدركة جميعاً ويختلف عنها . ومَثَلُه مَثَلُ مستنقع انصبت فيه أقنية الاراضي العليا ، وجرّت اليه الاتربة والأقذار ، وعلى القلب ان يسدّ هذه الروافد ، وان يبحث في اعماقه عن ينبوع الماء النمير . وللقلب بابان : واحد منفتح على العالم الخارجي ، وآخر منفتح على العالم الداخلي حيث يكمن الالهام ، فيترجح بين هذا وذلك . وفيه تجول الخواطر ، يرفدها الفكر فتتحرك لها الارادة . وتخالط هذه الخواطر ضروبٌ من الوساوس ، ومن شأن هذه الوساوس انها ترافق الانسان حتى الموت ، ولا ينفيها عن روعه غير الذكر . هي وساوس الشيطان تحركها الشهوة واللذة والنهم والغضب ، ولا علاج لها غير التوبة . ولما كانت الوساوس رفيقة الانسان مدى عمره ، وجب ان ترافقه التوبة ، مزيلة الآثام مدى الحياة .

أخلاق الانسان : لم يحاول الغزالي بحث الفضائل في المطلق ، ولا اهتم بتحليلها من حيث هي مبادئ ، وانما مال الى بحثها من الناحية العملية التطبيقية من جهة ارتباطها بالتعليم الديني . لقد اهتم بتحديد واجبات المرء نحو نفسه وقريبه ووالديه واخوانه في الدين ، والمرأة وحقوقها ، والابناء والاخوة . وقد حللها تحليلاً نفسياً موضوعياً ، وجامعاً فيها بين حكم العقل وقيد الشرع ، منتهياً الى فكرة الاعتدال . فخالف مذهبه بذلك مذهب الفلاسفة ، واقترب الى المعتدلين من أهل التصوف .

ولما كان الخير بارادة الله وليس خيراً بذاته ، وكان العلم الصحيح قائماً على اختيار ما هو أفضل لبلوغ السعادة ، وكان سبيل العمل المسعد الاعراض عن شهوات الدنيا وتأمّل الامو الالهية ، نشأ عنه ان الاخلاق السامية تتم بالتقرب من الله ، فيستنير العقل بتعاليم الشرع ، وتستقيم الاخلاق بالفضيلة .

نهاية الانسان : ما هي غاية التوبة ؟ أيقيناً ان وراء حياتنا حياةً اخرى ؟ ان الاجوبة التي وضعها الغزالي حول هذه المعضلة قد تعتبر من أبرز ما خلفه في دفاعه عن فكرة الخلود والعقاب والثواب .

يقول : إنّا نجهل الاسرار التي لم يوحَ بها إلينا ، ومنها سرّ الابدية والحياة الاخرى . غير ان للمشكك بوجود حياة أخروية ان يقول : لقد بلغنا نبأ يفيد وجود حياة أخروية ، فإما ان يكون هذا النبأ صحيحاً وإما ان يكون خادعاً كاذباً . فان كان صحيحاً بات حرياً ان نُعرض عن لذات الدنيا وان نتهيأ للحياة الابدية السعيدة التي لا نهاية لها ، وإلا سقطنا في وهدة الشقاء الدائم . وان كان النبأ كاذباً فجلّ ما نخسره في هذه الدنيا لذّات قصيرة هاربة في عمر وجيز عابر . واننا قبل وجودنا في الأرض لم نذق طعم هذه اللذات ، فاذا أعرضنا عنها فليس خسراننا هذا بشيء ذي بال ، وعليه فمن الأفضل ان نترك اللذات لأنها لا تقابل البتة بالحياة الابدية السعيدة التي نتعرض لخسرانها .

ومن الغوامض التي حركت اوتار فكره سرّ الموت . وفي العقيدة ان الموت رجوع الى الخالق وتوطئة للحشر والحساب . ومن خلال العقيدة نظر الغزالي اليه فقرن فكرة الموت بفكرة الثواب والعقاب .

وانفصال النفس عن الجسد ، في رأي الغزالي ، يعني انفصال هذا العالم عن العالم السماوي ، بحيث يغدو الموت تحرراً من سجن الجسد . لذلك عده المؤمن منفذاً من منافذ الحرية . وقد بيّن في كتاب « احياء علوم الدين » كيف يتزايد حب المؤمن بالله بازدياد معرفته بالله ، حتى اذا استقامت له المعرفة وتخلص من أرجاس الدنيا ، غدا كالبذور التي تزرع في تربة الموت فتستحيل حباً ومعرفة ، وتتذكى فيها حرارة الشوق لتلقى الراحة في غبطة الاله . ولما كان الحب متفاوتاً والمعرفة والشوق ، نشأ عنه ان سعادة المقربين في الآخرة تكون أيضاً على مراتب ، فكلما كان التهيوء بالمعرفة والحب عظيماً كانت مشاهدة الله في الآخرة وتجلّيه عظيمين : فيذوق المؤمن طعم الهناء في الدنيا وفي الآخرة معاً .

وبعد فان الموت صنْو الحلم إذ فيهما ترتفع الحجب . وحياة البشر ضرب من الكرى ، ولا يفيق البشر من نعاسهم إلا بالموت ، فكأن الموت يقظة . وما دام الموت يقظة فهو ولادة ثانية ، وهو حشر أصغر يبلغ به المؤمن من حالة الكمال الروحي ما لم يبلغه في عالم الاجسام . وهكذا يغدو القبر في عين المؤمن حديقة من حدائق الفردوس ، يلتقي فيها بالمحبوب الالهي .

أمّا أهل الشر فلم يتخلصوا من الطينة الآدمية ، ولم يتنبهوا الى سوء الخاتمة ، فلاقوا الموت وهم في شكوكهم منغمسون ، فانفصلوا عن الله ، وهذا أشدّ عذابهم . إنهم لم يذوقوا معنى الشوق ، فما عرفوا راحة في الدنيا ولا في الآخرة ، اذ استحالت عليهم معرفة الله فتعذر عليهم حبّه .

نماذج من مؤلفات الغزالي

أيها الولد

« أيها الولد ، النصيحة سهلة ، والمشكل قبولها لأنها في مذاق متّبعي الهوى مرّة إذ المناهي محبوبة في قلوبهم ... ايها الولد لا تكن من الاعمال مفلساً ولا من الأحوال خالياً ، وتيقّن ان العلم المجرد لا يأخذ باليد . ولو قرأت العلم مئة سنة وجمعت ألف كتاب ، لا تكون مستعداً لرحمة الله تعالى إلاّ بالعمل « وان ليس للانسان الا ما سعى » ، « فمن كان يرجو لقاء ربه فليعملْ عملاً صالحاً » ، والايمان قول باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان .

ايها الولد ، كم من ليال أحييتها بتكرار العلم ، ومطالعة الكتب ، وحرمت على نفسك النوم ! لا أعلم ما كان الباعث فيه ؟ ان كان نيل عرض الدنيا وجذب حطامها وتحصيل مناصبها والمباهاة على الأقران والأمثال ، فويل لك ثم ويل لك . وان كان قصدك فيه احياء شريعة النبي — صلى الله عليه وسلم — وتهذيب اخلاقك وكسر النفس الامارة بالسوء فطوبى لك ثم طوبى لك .

ايها الولد ، اي شيء حاصل لك من تحصيل علم الكلام والطب والدواوين والاشعار والنجوم والعروض والنحو والتصريف ، غير تضييع العمر بخلاف ذي الجلال .

ايها الولد ، العلم بلا عمل جنون ، والعمل بغير علم لا يكون .

ايها الولد ، ينبغي لك ان يكون قولك وفعلك موافقاً للشرع ، اذ العلم والعمل بلا اقتداء الشرع ضلالة . واعلم ان اللسان المطلق والقلب المطبق ، المملوء بالغفلة والشهوة ، علامة الشقاوة ، فاذا لم تقتل النفس بصدق المجاهدة ، لن يحيا قلبك بأنوار المعرفة .

أيها الولد ، اني انصحك بأشياء اقبلها مني لئلا يكون علمك خصماً عليك يوم القيامة ، تعمل ببعضها وتدع بعضها الآخر :

أمّا التي تدع فأحدها ان لا تناظر احداً في مسألة ما استطعت ، لأن فيها آفات كثيرة ، فاثمها أكبر من نفعها ، اذ هي منبع كل خُلق ذميم : كالرياء والحسد والحقد والعداوة والمباهاة وغيرها . والثاني مما تدع وهو ان تحذر من ان تكون واعظاً ومذكراً ، إلا ان تعمل بما تقول اولاً ثم تعظ به الناس . والثالث مما تدع ان لا تخالط الأمراء والسلاطين ولا تراهم ، لأن رؤيتهم ومجالستهم ومخالطتهم آفة عظيمة ، ولو ابتليت بها دع عنك مدحهم وثناءهم ، لأن الله تعالى يغضب اذا مدح الفاسق والظالم ، ومن دعا لطول بقائهم فقد أحب أن يُعصى الله في أرضه . والرابع مما تدع ان لا تقبل شيئاً من عطايا الأمراء وهداياهم ، وإن علمت انها من الحلال ، لان الطمع منهم يفسد الدين اذ يتولد منه المداهنة ومراعاة جانبهم والموافقة في ظلمهم ، وهذا كله فساد في الدين ، فمن أحب احداً يحب طول عمره وبقائه وفي محبة الظالم ارادةٌ في الظلم على عباد الله تعالى وارادة خراب العالم .

وأما ما ينبغي لك ان تفعلها فالأول ان تجعل معاملتك مع الله تعالى بحيث لو عاملك بها عبدك ترضى بها منه . والثاني ، كل ما عملتَ بالناس اجعله كما ترضى لنفسك منهم ، لأنه لا يكمل ايمان عبد حتى يحب لسائر الناس ما يحب لنفسه . والثالث ، اذا قرأت العلم أو طالعته ينبغي ان يكون علمك يصلح قلبك ويزكي نفسك ، كما لو علمت ان عمرك ما يبقى غير اسبوع ، فما يمرّ على عبد يوم وليلة الا ويمكن ان يكون موته فيه . والرابع ، ان لا تجمع من الدنيا أكثر من كفاية سنة » .

انتقال الفكر

من الشرق الى الغرب

انتقال الفكر من الشرق الى الغرب

بعد اشراق الحركة الفلسفية على يد ابن سينا في الشرق ، خفت نورها على يد الغزالي ، فبحثت عن ارض جديدة تطلب فيها الحياة والنمو . فنزحت غرباً الى الموطن الجديد الذي اقامه العرب ، في بلاد المغرب والاندلس .

استيحاء الشرق : اتجهت انظار طلاب العلم من المغاربة نحو الشرق ، وحرصوا على اقتناء مؤلفات المشارقة ، وتاقوا الى الرحلة لاداء فريضة الحج وللتخرج في معاهد المشرق وحضور حلقات العلماء . وقد كثر الرحالة الاندلسيون امثال أبي الحكم الكرماني الذي انتقل الى حرّان وحصل الطب والفلك على علمائها ، ورجع برسائل اخوان الصفاء .

وقد اهتم عبد الرحمن الناصر ، ثامن حكام الامويين في الاندلس ، بمكاثرة العباسيين ومنافستهم ، فأنشأ القصور الفخمة وبنى المساجد الكبيرة ، لتحويل الانظار من بغداد الى قرطبة . ثم جاء الحكم الثاني ووجه عنايته نحو الكتب ، فكان له في الشرق عملاء يبتاعون له الكتب القيمة على أنواعها . فبذل في سبيل اقتناء الكتب ثروة طائلة ، فاشتملت مكتبته على اربعمئة ألف مجلد .

الحركة الفكرية في المغرب والاندلس

لا شك في أن جوهر الحركة الفكرية في المشرق والمغرب واحدة ، فحركة الكلام محافظة والفلسفة توفيقية . ولكن الحركة في المغرب والاندلس اختلفت عن المشرقية بمناهجها فكان لها طابعها الخاص وميزاتها الخاصة .

— **الكلام المحافظ** : لم تؤد الحركة الكلامية في المغرب والاندلس الى تعدد الفرق وتباين وجهات النظر وكثرة البدع ، كما كانت الحال في المشرق . فالشطر الغربي بعامة تبع المذاهب المحافظة كالظاهري والمالكي ، وكان للفقهاء قوة شعبية جعلتهم يسيطرون على الحكام ويوجهون سياسة الدولة ، وهذا ما أشار اليه ابن طفيل في مقدمة قصته « حي بن يقظان » .

وتجدر الاشارة الى ان فلاسفة المشرق اطلعوا مباشرة على الكتب اليونانية بعد نقلها الى العربية ، فتأثروا بها . ثم جاء المتكلمون فنقدوها وبينوا أضاليلها ، ورموا أصحابها بزيف ايمانهم وانحراف آرائهم . وعندما وصلت مؤلفات الفلاسفة الى المغرب كانت قد فقدت حدّتها بالشروح التوفيقية ، وصقلتها الردود والتوجيهات .

— **الأساليب المتبعة** : كان الحديث في الشؤون الفلسفية محصوراً في مجالس خاصة ، ومتداولاً بين افراد معدودين ، ولم تكن الآراء مما يجاهر به في المجالس الجامعة والمجتمعات العامة ، وذلك خوفاً من اثارة العوام ، وصوناً للمكانة الرفيعة ، وحرصاً على الحياة بالذات . وليس مستبعداً ان يكون اشتغال ابن باجة بالفلسفة سبباً في موته مسموماً ، وبان رشد الذي شغل مناصب القضاء الرفيعة قد ثار به الفقهاء وطالبوا بمحاكمته واعدامه ، ولكن رفق الخليفة المنصور به قد خفف من حدّة الغضب ، ومع ذلك فقد أُبعد الى حين واحرقت مؤلفاته . ثم ان الفلاسفة عمدوا ، في بعض الاحيان ، الى اتباع الاسلوب القصصي الرمزي ، تفادياً لغضب المحافظين ، كما فعل ابن طفيل في قصة « حي بن يقظان » .

— **حركة التصوف** : قويت حركة التصوف في المغرب والاندلس ، فاشتهرت اسماء في هذا الحقل ومن بينها ابن عربي المرسي . وكان التفاعل ما بين الفكر الفلسفي والعاطفة الصوفية أشدّ في الغرب منه في الشرق . والتفاعل الصوفي الفلسفي في الغرب ترك ظاهرتين متقابلتين : احداهما سلبية بدت في فلسفة ابن باجة ، والثانية ايجابية تجلت في فلسفة ابن طفيل . فابن باجة ترك رسالة بعنوان « تدبير المتوحد » ، نزع فيها منزعاً معاكساً للتصوف ، اذ قرر ضرورة العيش في المجتمع تيسيراً للنمو الفكري ، ولكنه نصح مع ذلك بالتوحد ، اي باعتماد نهج فكري مستقل . وتتلخص دعوته في انه على المرء المتكمل ان يعاشر الناس من أجل خير ما عندهم ، وينفرد عنهم بتدبير خاص يسوس به نفسه ، وينسجم مع منهج تفكيره . وانما كان ذلك على سبيل الردة في وجه الموجة الصوفية التي غمرت البلاد وطغت فيها على الفكر .

أما ابن طفيل فقد تأثر ايجابياً بالتصوف ، فاعتبر المعرفة الصوفية أرقى المعارف وأجدرها بالايصال الى الحق اليقين . وحمل على زملائه الفلاسفة في الشرق والغرب ، واخذ عليهم أنهم لم يتجاوزوا المعرفة العقلية الى الذوق الصوفي ، وبالتالي لم يدركوا الحق ادراكاً تاماً . فالمعرفة عنده حسية ، فعقلية ، فذوقية ، وهذه الأخيرة كفيلة ببلوغ الحق اليقين . وبطل حكايته « حي بن يقظان » يدرك الحق الكامل ، بعد المعرفة الحسية والنظر العقلي ، بالحدس الباطني والذوق الصوفي .

الفصل التاسع

ابن باجة

الفصل التاسع

ابن باجة

حياته وآثاره : هو أبو بكر محمد بن يحيى الملقب بابن الصائغ وبابن باجه (بتشديد الجيم) ، ولد بمدينة سرقسطه من اعمال الاندلس في أواخر القرن الخامس للهجرة (الحادي عشر للميلاد) ، وتلقى فيها معظم علوم العصر : الطب والفلسفة ، والرياضيات والهيئة والموسيقى . وعندما هاجم ألفونس الاول مدينة سرقسطة هجرها ابن باجه مع غيره من المسلمين ، وانتقل الى اشبيلية ثم الى غرناطة . ويمم شمالي أفريقيا فوفد على بلاط المرابطين بمدينة فاس حيث عمل بصناعة الطب في ظل العرش . غير أن اشتغاله بالفلسفة لم يخف على المحافظين والفقهاء ، فطعنوا في ايمانه ورموه بالكبائر واضطهدوه . فاضطر الى كسب عيشه بفنون الحيل ، وتلهى بنظم الشعر الغزلي ، وشُغل بملاذ الدنيا عن إكمال مباحثه الفلسفية ، فيما يزعمون .

وكان ، الى هذا ، يشعر في انفراده الفكري انه في الأرض غريب ، لا يأنس بصديق ولا يطمئن الى مجتمع ، وكثيراً ما اشتهت نفسه الموت ، ثم ان الذي لقيه من طعن الفقهاء وحزازات المحافظين لم يكن بأشد مما لقي من زملائه في الطب ، فغضوا منه ونعوا عليه جهله . وقيل إن أحدهم دسّ له السم ، في بلاط المرابطين ، فوافته منيته وهو بعد دون الأربعين .

لابن باجه رسائل في المنطق ، والفلسفة ، والرياضيات ، والطب ، والطبيعة ، والنفس ، بلغت نحواً من ثلاثين ، لم ينشر منها إلا رسائل معدودة بينها رسالة الوداع ورسالة تدبير المتوحد . وكان من جراء هذا الانقراض ان تغيب فكره عن منال الدارسين ، وتعذر التمادي في استقصاء فكره . والمعول في اقتطاف آرائه هو على أقوال عارضة لابن طفيل في مستهل « قصة حي بن يقظان » يعترف فيها بفضله ويبيّن مآخذه عليه ، واستطرادات لابن رشد مبثوثة في مؤلفاته تلم بطرف من جوانب فلسفته . فآراؤه جاءت شتاتاً معقداً ، ونظامه الفلسفي اشلاء متفرقة .

إلا ان الدارسين أجمعوا على الاعتراف بكبير فضله ، لكونه أول الواقفين في المغرب والاندلس على فلسفة المشارقة . فقد ألم بها وشرح قضاياها ، وألف في موضوعاتها الرئيسية ، وحاول تعميمها ، فعبد الطريق لمن جاء بعده . وابن باجه علل الفلسفة الاسكندرانية تعليلاً جديداً ، وانتهى الى مباحث في النفس والعقل قبسها عنه ابن رشد .

وفي ما يلي نعرض لرسالة الوداع ولرسالة تدبير المتوحد ، ثم ننتقل الى تحليل آرائه في النفس ، والعقل ، وغاية الانسان القصوى .

أ ـــ خلاصة آثاره

١ ـــ رسالة الوداع : كتب ابن باجه هذه الرسالة وهو مزمع على الرحيل في سفر بعيد ، وتوجه بها الى أحد اصدقائه يطلعه على الآراء الحكيمة ، ليحتفظ بها ان تعذر التقاؤهما . وهو يتحدث في هذا الوداع الفلسفي عن غاية الوجود الانساني في تجاوز حدود الفردية ، والاتحاد بالنفس الكونية ، ومشاركة العقل الفعّال ، والاتصال بالله . وعنده ان هذه الظاهرة الكونية الشاملة انما هي في خروج افرد من ذاتيته الى النفس الكونية الشاملة التي تتجمع فيها النفوس الجزئية جمعاء . على ان الاتصال لا يكون إلا بالعلم والفلسفة ، فهما يسعفان على معرفة الذات والطبيعة ، واكتمال العقل ، والتهيؤ لادراك العقل المجرد العفّال .

كان الغزالي يدعو الى العزلة ، ويرى في الخلوة والنسك سبيلاً الى صحوة الذهن ، والاطلال على الشؤون الغيبية الالهية . فتنكب ابن باجه عن هذه الاعتبارات ، وبيّن أغاليط الغزالي ، واعتبر دعوته الى التصوف والعزلة خداعاً للناس وتضليلاً ، لأن العالم العلوي لا ينفتح للمتصوف المتنسك الواهم ، وانما يطل عليه العقل الباحث عن كمال ذاته .

أما ما أورده في هذه الرسالة بصدد النفس والمعرفة والنظر الفلسفي ، فيشوبه الكثير من الابهام ، ولا يعدو ان يكون بذوراً .

٢ ـــ رسالة تدبير المتوحد : يبسط ابن باجه في هذه الرسالة ضرباً من التصوف الجديد هو التصوف الاجتماعي . ويبدو لأول وهلة ان في التعبير شيئاً من التناقض ، اذ كيف يكون التصوف اجتماعياً وهو قائم على العزلة والانفراد ؟! ولكن سرعان ما يزول اللبس عندما يتضح ما يقرر صاحبنا من ان العلم الانساني انما يتحصل بمزاولة البحث في قلب المجتمع ، شريطة ان يعيش طالب المعرفة متبعاً أساليب الفضيلة ، مقبلا بكليته على الخير ، مجانباً المفاسد ، فلا يعوقه عائق على الاستبحار والتأمل ، ولا يقصى عن العقل الفعال . ومبدأ تحصيل المعرفة في المجتمع لا ينحصر ، برأيه ، في الفرد ، وانما ينطبق ايضاً على جماعة بشرية عنيت بالشؤون العقلية ، ويُسمى افرادها المتوحدين ، ومن شأنهم أنهم يستدرجون الى غاياتهم السامية ابناء المجتمع ، فيكونون مدينة في قلب المدينة ، ويرئسهم فيلسوف ، فتتكون منهم دولة المعرفة التي هي افضل الدول ، والتي يتمكن أهلها من ادراك المعقول الحقيقي . أمّا فصول الرسالة فأهم مضامينها :

ـــ الفصل الاول : يحدد فيه ابن باجة لفظة تدبير ، فيقول : « هو مجموعة من الاعمال ترمي الى مقصد معلوم تبعاً لخطة مرسومة » ، على نحو ما هو التدبير السياسي أو الحربي . امّا المقصد فهو بلوغ الحكومة الكاملة . ومن علامات الحكومة الكاملة انها خالية من القضاة لانه علاقات أهلها قائمة على المحبة ، خالية من الاطباء لأن أهلها لا يتناولون من الغذاء غير ما يلائمهم . واذا وُجد المتوحدون في مجتمع غير كامل : كالارستقراطية ،

والاوليغارشية ، والديمقراطية ، والموناركية ، فليتدبروا أمرهم كأنهم يعيشون في حكومة كاملة ، ينشئون مدينة في المدينة ، وان عدهم الناس غرباء .

— الفصلان الثاني والثالث : في الفصل الثاني كلام على الاعمال : « فان صح ان بين النبات والحيوان والانسان روابط مشتركة ، فان أعمال الانسان وحدها ناشئة عن الارادة المطلقة ، وعن الرأي والاعتقاد » . وان كان من أعمال الانسان ما هو غريزي بهيمي ، فعلى المتوحد ان يخضع هذه الاعمال الغريزية للعقل والارادة ، فتنقاد النفس الحيوانية للنفس العاقلة ، وإلاّ بات الحيوان أفضل من الانسان الذي يقوم بأعمال تنافي طبيعته الحقة .

وفي رأيه ان الاعمال الانسانية وحدها ترمي الى مقصد معين ، مقودة بارادة معينة ، وليس ذلك للجماد ولا للنبات أو الحيوان . وعليه فالنهايات والعلل لا تُعيَّن ولا تُحدّ إلا بالاعمال الانسانية .

في الفصل الثالث يتناول الاعراض العقلية والروحانية ، قائلاً بأن أرقاها انما هو أبعدها عن المادة ، وهي : الاجسام الفلكية ، والعقل العام ، والعقل الهيولاني ، ثم تأتي الذاكرة والخيال على حدّ أوسط بين المعقولات الهيولانية والاعراض المادية المحضة .

— الفصلان الرابع والخامس : فيهما تقسيم الأعمال الانسانية بحسب غاياتها وأنواعها ، فاذا هي : أعمال بهيمية تستهدف التمتع بالجسمانيات والحياة المادية ، واعمال انسانية متعلقة بالاعراض الروحانية ، وفيها اغراض عامة كالشجاعة ، اذ استخدمت باعتدال سميت فضائل ، وفيها اغراض خاصة كالعلوم وسائر النشاطات العقلية ، ومن شأن هذه الاعمال الروحانية انها تعطي الانسان وجوداً حقيقياً ، وتعينه على بلوغ كمال ذاته وسعادته ، ولذا عُدت غاية بذاتها . ولكنه يتعين على المرء ألا يتغافل عن وجوده الجسماني لأن اهماله الجسد مناف لطبيعته ، ولأن اكتمال المعرفة العقلية مستمر مدى الحياة ، وكلما طال العمر دنا العقل الى تمامه وتيسر وصوله الى المجردات . وهكذا يكون الانسان بأعماله الجسمانية مخلوقاً انسانياً ، وبالروحانية مخلوقاً أرفع يسعى الى الفضيلة ، ويصير بأعماله العقلية مخلوقاً الهياً سامياً ، وبذا تتم للمتوحد صفاته ليصبح ابن الجمهورية الكاملة .

— الفصلان السادس والسابع : فيهما يجعل الاعمال الفردية على انواع : عامية وشهوية مقرها الحواس ، وهي مشتركة بين الانسان والبهيمة ، وفكرية تأملية ترمي الى الفضائل ، وعقلية بحتة تأتي بواسطة العقل الفعّال ، كالنبوة والاحلام الصادقة . والنوعان الأخيران من الأعراض مختصان بالانسان . فيستدل منه ان الأعمال العقلية وحدها هي الغاية ، وعلى المتوحد ان يتصل بأهل العلم ليبلغ هذه الغاية وتكتمل نفسه « ويضيء لمن حوله كالنور » .

— الفصل الثامن : يبين ابن باجه في هذا الفصل الأخير غاية المتوحد في الاعراض العقلية ، بحيث يكتمل العقل المكتسب ، وبالعقل المكتسب يتوصل الانسان الى تفهم ذاته الحقة كموجود عقلي ، وينزع ، دون سائر الكائنات الأرضية ، الى العقل الفعّال .

ب — معالم تفكيره

١ — حقيقة المتوحد : يتساءل الباحث في هذه الصوفية الاجتماعية هل غرض ابن باجه منها ان يكون قائداً سياسياً ، ام انه استهدف اصلاحاً اجتماعياً معيناً ، غرضه بناء مجتمع أفضل عن طريق فكرة المتوحدين ؟ ولعله استوحى شخصية المتوحد من حياة افلاطون ، كما اخرجها الفارابي .

ومهما يكن فان المتوحد الذي رسم ينتمي الى مجتمع غير المجتمع الذي عاش فيه ، لا يريد مدينة سماوية كالتي ارادها اخوان الصفا ، وانما هي مدينة ارضية يعيش أهلها تبعاً للنواميس التي وضعها العقل المطلق . ومن شأن هؤلاء المواطنين انهم يجاوزون وجودهم الجسماني البحت الى وجود عقلي ينصهر فيه الفرد في المجموع ، ويكبت المتوحدون كل ثورة في نفوسهم على الشرائع ، وكل تمرّد ، وينصاعون بالاختيار والارادة لناموس الحياة الشامل ، ليبلغ المتوحدون معاً نهاية المطاف بالحياة العقلية . فالحياة العقلية أشبه بشجرة تبسق وتورف وتكتنف المجتمع المثالي الآتي . فينجم عنه ان المتوحد ليس فرداً وانما هو مدينة كاملة ، تضم طبقة من أهل الارستقراطية الفكرية ، تمتاز عن العامة بخصائص أبرزها أن افرادها ساعون ابداً الى تحقيق الكمال في ذواتهم . وهذا الكمال المتوخى يتم بالعمل الارادي الداخلي الفردي ، المنبثق من مشيئة الفرد المتأمل . ولئن كانت الموجودات النباتية تلاقي كما لها في تحقيق الضرورات الطبيعية ، وكانت الغريزة كمال النفس الحيوانية ، فان كمال النفس الانسانية لا يتم إلا بوجود غاية ، وهذه الغاية لا تبلغ إلا بالعمل العقلي .

٢ — صلة المتوحد بالمجتمع : كان ابن باجه من اول الذين حملوا على المذهب الصوفي القائل بأن الزهد سبيل الأمان واليقين . فهو يرى ان المتوحد لا ينفصل عن المجتمع وأهله ، شريطة ان يفيد منهم ويستدرجهم الى بلوغ غايته . وهو أرسطي النزعة ، يعتبر ان الانسان اجتماعي بالطبع ، ويرى ان الانسان خيّر بالطبع ، وعليه فالمجتمع خيّر ايضاً . ويتعين على المتوحد ان يترفع عن غايات عيشه الجسمانية ، وان يسمو فوق أنانيته ، فيجد في طلب رفاق له ، يسعون بسعيه الى انتشال المجتمع ، حتى يُضحي وجود الانسان الواقعي هو ما ينبغي ان يكون ، فيتحد وجوده والخير ، ويصبح واقع الحياة كمالاً . وقوله هذا يُعد بمثابة استمرار لمبدأ اخوان الصفا ، وللمذهب التفاؤلي الذي اعتمدته الفلسفة في الاسلام . وجاء في كتاب النفس لابن رشد أن هذا السعي نحو السعادة العقلية كان من اهم الشواغل الفكرية التي عني بها ابن باجه .

٣ — نظرية المعرفة : يرى ابن باجه ان المعرفة على أربع درجات : فهي تحصيل بالمخيلة التي تدرك صور الموجودات ، فتسليم بالحقائق المحسوسة ، ثم تمييز لمعاني المحسوسات ، واخيراً تعقل لماهيتها المجردة . وهكذا تتدرج المعرفة من المحسوسات الى الشعور الداخلي ، فالى الاعراض الروحانية في ادراك الذات ، ثم المعرفة العقلية المستعينة بالعقل الفعال .



ابن باجة

غير أن هذا العقل الفعّال الشامل لا يُبلغ ولا تكتنفه معرفة الانسان بكليته ، وانما يكون كمال المتوحد بالسعي اليه . وبهذا السعي يضحي المتوحد عقلاً مكتسباً وكائناً إلهياً ، يلتفت الى ذاته المنفصلة عن عالم المادة ، وتتم له الراحة الكبرى ، تلك الراحة التي هدف اليها ابن باجه وسائر الفلاسفة في الاسلام .

واذاً فالعقل الانساني بمثابة قوة متهيئة لبلوغ المعقولات ، انه موجود بالقوة ، ولا يكون له وجود ذاتي مستقل بالفعل إلا بمقدار تحركه الى معرفة العقل الفعّال الشامل والاتصال به . وهو من هذا القبيل أشبه بالاجسام الشفافة ، اذ ان الجسم الشفاف لونٌ بالقوة ، فاذا سري فيه اللون أصبح لوناً بالفعل . وما هذه القوى المتخيلة غير ألوان بالقوة ، لا يكون لها وجود بالفعل إلا بهبة يغدقها العقل الفعّال عليها .

ثم يضيف ان البشر متفاوتون فيما بينهم في التعقل ، وان العقل بالملكة فرديّ نسبي متصل بالمادة ، وانما هو في الناس وفي الاشياء المعقولة معاً ، وعليه فهو فانٍ ، وان العقل الفعّال مشترك بين الناس ، غير متصل بمادة ، وعليه فهو إلهي لا يقبل الفساد . ولكن هل يستطيع الانسان الوصول الى هذا العقل الفعال الالهي الشامل ؟

٤ ــ **نظرية الوصول** : مرّ بنا ان المعرفة تتم على تدرج ، وان العقل بالملكة يصبح عقلاً مكتسباً متداركاً للمحسوسات ، مدركاً للمجردات . فهل يكون في قدرة هذا العقل المكتسب ان يضم الى معرفته كنه العقل الفعال ؟ لقد انكر الفارابي امكانية الوصول اليه ، وذهب الاسكندر الافروديسي الى ان كمال العقل المكتسب يكون بالسعي والمحاولة ، وان الوصول محال . أما ابن باجه فيرى ان الاتصال ممكن ، وانه امكانية انسانية تتحقق بواسطة نعمة لدنية ، غير ان الذين ينعمون بتحقيقها قلة في الناس . حتى اذا أوتي المتوحد الفطرة ، وتلقى النور اللوني ، وعى ذاته ، واشترك بالكل ، وأشرقت عليه لمحة من لمحات الحقيقة الابدية الشاملة ، واتحد العالم الأصغر الذي هو المتوحد بالعالم الأكبر وحقائقه المجردة .

٥ ــ **التصوف الاجتماعي** : ليس على طالب الحق ان يُعرض عن الدنيا ، فان سبل المعرفة اذا توافرت للمتوحدين ، وعاشوا في اعتدال ، تمكنوا من بناء مدينتهم الفاضلة اينما كانوا وحيثما ارادوا . لأنهم يشاركون الناس في فضائلهم ، ويختلطون بهم من أجل خير ما عندهم ، وهو بلوغ المعرفة بالتأمل الفكري ، والنظر الفلسفي ، إذ ان الفلسفة تعبر عن الحقائق تعبيراً صريحاً وافياً ، يفقهه أهل التهيؤ العقلي ، بينما يعتمد الشرع في التعبير عنها اساليب الاستعارة والمجاز ، ليقربها من افهام الجماهير .

وغني عن البيان ان هذا الوضع الصوفي العقلي لم يكتب إلا لمن اكتملت معرفته ، وغدت اعماله اختيارية ترمي الى غاية معينه . عندئذ يتاح للمتوحدين ان ينعموا بمحاسن الحياة الاجتماعية ، وان يبتنوا دولة في قلب الدولة ، قائمة على المعرفة والمحبة والحق ، وبذلك تتحقق السعادة في المجتمع « المتوحد » .

نماذج مختارة من رسالة «تدبير المتوحد» لابن باجة

الاعمال وانواعها

« ان بين الانسان والحيوان رابطة كالتي بين الحيوان والنبات والمعادن الجامدة . أما الاعمال البشرية المحضة ، والخاصة بالانسان دون سواه ، فهي الناشئة عن الارادة المطلقة ، اي عن ارادة صادرة عن التفكير ، لا عن غريزة ثابتة في البشر ثبوتها في الحيوان . فلو ان رجلاً كسر حجراً لأنه جُرح به فانه يعمل عملاً حيوانياً . أما من يكسر حجراً لئلا يُجرح به سواه فعمله هذا يعد عملاً انسانياً .

العمل الحيواني تدفعنا اليه الغريزة الثابتة في الروح الحيواني ، أما العمل الانساني فيدفعنا اليه الرأي أو الاعتقاد ، بقطع النظر عما اذا كان الفكر مسبوقاً أو غير مسبوق بمؤثر غريزي . ويندر ان تكون اعمال الانسان حيوانية على الاطلاق ، انما يغلب ان تكون انسانية ، وهذا ما ينبغي للمتوحد . ومن لا يعمل الا متأثراً بالفكر والعدل ، بدون اكتراث للروح الحيواني ، فعمله جدير بان يسمى عملاً الهياً لا انسانياً ، وهو موضع عنايتنا في هذه الرسالة . وينبغي لمن يرمي الى هذا المقصد ان يسمو بفضائله ، بحيث اذا عزمت النفس العاقلة على انجاز شيء ، انقاد اليها الروح الحيواني دون أن يخالفها ، ما دام الفكر يريد ذلك . وبذلك يصل الروح الحيواني ذاته الى فضائل الخلق . لهذا ينبغي للمتوحد ان يمتاز بالفضائل .

وباعتبار الغاية فأعمالٌ غايتها الشكل الجسماني كالشرب والأكل واللبس والسكن . وهذه الاعمال لا غاية لها إلا التمتع المادي ، وغايتها اتمام الشكل المادي ، ولا ينبغي إهمالها .

واعمال غايتها الشكل الروحاني ، وهي تختلف باختلاف طبيعة الاشياء التي تقصد اليها نبلاً وخسّة :

— ما غايته لذة الحسن الباطن ، كغرور بعض الناس بلبس الملابس الجميلة في الظاهر .
— ما غايته لذة الخيال ، كأن يتسلح الانسان في غير وقت الحرب .
— ما غايته لذة التسلية ، اجتماع الأحباب ، والألعاب ، والترفه في السكن ، والبلاغة والشعر .
— ما غايته لذة التكمل العقلي ، كأن يدرس الرجل علماً لذاته ، ليكمل عقله ، لا للنفع المادي .

وأعمال غايتها الشكل الروحاني العام ، وهي أكمل اعمال الرجل ، وهي الغاية النهائية لمن يبحث عن السعادة ، أو غاية المتوحد الكبرى » .

مثالية الأعمال

« الفيلسوف هو بطبيعة الحال انسان سام إلهي ، على شرط ان يختار من كل نوع من الأعمال ما كان أرفعها ، وان يختلط بأهل كل طبقة من الناس لأجل اسمى ما في كل واحد منهم من الصفات ، وان يمتاز عنهم جميعاً بأرفع الأعمال وأكثرها مجداً . فاذا وصل الى الغرض النهائي ، أي عندما يفقه العقول البسيطة في كل معانيها ، والمواد المنفصلة ، يصير واحداً منها ، ويمكن ان يسمى موجوداً الهياً . كل هذه هي صفات المتوحد ، ابن الجمهورية الكاملة » .

التصوف الاجتماعي

« لا ينبغي للمتوحد ان يعمل لأجل الاعراض الروحانية لذاتها ، لأنها ليست نهايته وان كانت وسيلة للوصول الى الغاية القصوى . وينبغي له ان لا يخالط الذين لا يملكون إلا تلك الاعراض الروحانية ، لأنهم قد يتركون في نفسه آثاراً تعوقه عن الوصول الى السعادة الابدية . وهكذا سيبقى المتوحد غنياً عن الاختلاط بالناس ، لان من واجبه ان لا يرتبط بالرجل المادي ، ولا بالرجل الذي ليس له غاية الا الروحاني المطلق ، وواجبه ان يرتبط بأهل العلم . وحيث ان اهل العلم لا يوجدون في كل مكان ، فينبغي للمتوحد ان يبتعد عن الناس على قدر الامكان ، وان لا يمتزج بهم الا لأجل الضروريات ، ينبغي له ان يبتعد عنهم لأنهم ليسوا من جنسه فلا يختلط بهم ، ولا يسمع لقولهم ، لأجل ان لا يحتاج لتكذيب أكاذيبهم ، وان لا يقضي وقته في بغضهم والحكم عليهم ، وهم اعداء الله . والافضل للمتوحد ان لا يقضي وقته في الحكم على الناس الذين يعيش بينهم ، انما يعطي نفسه لتعليمه الالهي ، وان يكمل نفسه وان يضيء لمن حوله كالنور ، وفي السر يعطي نفسه لتعلم علم الخالق . وبذلك يكمّل نفسه في العلم وفي الدين الذي يرتضيه له ، وان يذهب الى الأماكن التي يوجد فيها العلماء ، فيرتبط بهم وبالمتقدمين في السن ، الممتازين بذكائهم وعلمهم وصدق حكمهم ، وبفضائلهم العقلية ، وان يتجنب الشبان القليلي الخبرة » .

الفصل العاشر

ابن طفيل

الفصل العاشر

ابن طفيل

حياته : هو محمد بن عبد الملك ، كنيته أبو بكر ، ونسبته الى بني قيس من العرب الخلّص . ولد في بلدة « وادي آش » في جوار مدينة غرناطة . أما تاريخ ولادته فغير معروف على وجه التحقيق ، لكن القرائن التاريخية تجعلها في مطلع القرن السادس للهجرة (الثاني عشر للميلاد) .

لم نقف على الكثير من تفاصيل نشأته ، اذ لم تفصّلها المصادر ، مما قد يدل على أن نشأته كانت نشأة علمية هادئة . وجل ما يذكر أنه أكب على التحصيل وأخذ العلم من حكماء عصره . أمّا ما ورد من أنه درس على ابن باجه فقد نفاه هو بنفسه اذ قال في « قصة حي بن يقظان » في عرض الكلام على ابن باجه : « فهذا حال ما وصل الينا من علم هذا الرجل ، ونحن لم نلقَ شخصه » .

فابن طفيل لم يكن اذاً مديناً في علمه وشهرته ومكانته لوجاهة عُرفت بها أسرته ، ولا لصلة قامت بينه وبين أحد علماء العصر ، وانما حقق هدفه بفضل جهده الشخصي . وتدل المؤلفات القليلة التي خلفها على انه كان بطيئاً في عمله ، متقناً له ، وانه أجاد من العلوم الطب والفلسفة والفلك . وكان ابن طفيل ، الى ذلك ، اديباً موهوباً : قرض الشعر ، وأفرغ فلسفة العصر في قصة خيالية عذبة ، تشهد له بسعة الخيال ، وقوة الابتكار ، ومرونة التعبير ، وحسن البيان .

بعد ذيوع شهرته ، عمل ابن طفيل كاتباً لدى حاكم غرناطة ، ثم انتقل الى ديوان الأمير أبي سعيد بن عبد المؤمن حاكم طنجة ، ومنه الى بلاط أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ، ثاني خلفاء الموحدين في مراكش حيث اصبح وزيراً ومن اطباء البلاط المشهورين . وكان أبو يعقوب من محبي العلم والادب ، فأفاد من وجود ابن طفيل في بلاطه ، كما اقبل ابن طفيل على التأليف .

ومن مآثره الكبرى ، في أواخر حياته ، أنه قدم ابن رشد الى سيده ، بوصفه اعلم مفكري العصر بفلسفة ارسطو ، واولاهم بان يخلفه في عمله كطبيب .

وقد كان ابن طفيل من ارباب العلم القليلين الذين نالوا ما يستحقونه من الاكرام لدى مماتهم ، اذ أقام له سيده مأتماً مهيباً ، بعدما توفي وهو في حدود الثمانين ، ومشى هو شخصياً في جنازته .

أبرز آثاره : فضلاً عن خبرته في حقل الطب والتي برزت في معاونته ابن رشد لاكمال كتاب « الكليات » ، فقد كان ابن طفيل ذا مكانة عالية في مجال الفلك ، حتى انه خالف بطليموس في نظريات عدّة . وقد ذكر له ابن رشد آراء متعددة في تركيب الاجرام السماوية وحركاتها ، وحكى عنه البطروجي انه وفّق لنظام فلكي يختلف عن نظام بطليموس ويُحقق حركات الاجرام بدون وقوع في الخطأ .

على أن خير ما ترك لنا ابن طفيل قصته الفلسفية الشهيرة « حي بن يقظان » ، فيها أوجز ابن طفيل حكاية الفلسفة العربية على أساس منهجها التوفيقي ، وعرض في مقدمتها مآخذه على آراء الفلاسفة السابقين .

أ — نقد الفلاسفة السابقين

قبل أن يدخل في حوادث حكايته « حي بن يقظان » عمد ابن طفيل الى عرض آراء الفلاسفة الذي تقدموه والى نقدها ، وذلك ليوجد مسوّغاً أمام مؤلفه الجديد وليشيد بما امتاز به عن سائر المؤلفات السابقة . ونقطة ارتكازه في هذا النقد قائمة على ان المعرفة أتم ما تحصل عن طريق الكشف والمشاهدة ، وذلك بتأثير النزعة الصوفية التي طغت على الغرب الاسلامي في عهده . ولما كان اعتماد زملائه الفلاسفة على التحقيق العلمي والبحث النظري فقد صح عنده أن احداً منهم لم يدرك الحقيقة على وجهها التام .

١ — نقد ابن باجه : يأخذ ابن طفيل على ابن باجه انه لم يجاوز المعرفة النظرية بعيداً ، ولم يتهيأ له ان يباشر حقيقة الاشياء عن طريق الذوق والمشاهدة ، لأنه كان عاكفاً على امور الدنيا ، منغمساً في لذاتها . قال : « وهذه الرتبة التي أشار اليها ابو بكر يُنتهى اليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري ، ولا شك انه بلغها ولم يتخطها » .

ويذكر ابن طفيل ان ابن باجه يشير الى المعرفة التي تتم بالذوق ، وانه يقول فيها : « إنها أجل من ان تنسب الى الحياة الطبيعية ، يهبها الله لمن يشاء من عباده » ، ثم يعد بأن يصفها ، لكنه لم يفعل . ويعلل ابن طفيل امتناع ابن باجه عن الوفاء بما وعد فيقول : « ويشبه أنْ منعه عن ذلك ما ذكره من ضيق الوقت ، واشتغاله بالنزول الى وهران . رأى انه إن وصف تلك الحال اضطره القول الى أشياء فيها قدح عليه في سيرته ، وتكذيب لما اثبته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له ، وتصريف وجوه الحيل في اكتسابه » . ولكنه يفيه حقه من الاطراء بعد ذلك حين يقول : « ولم يكن فيهم (الفلاسفة) أثقب ذهباً ولا أصح نظراً ، ولا اصدق رويّة من ابي بكر ابن الصائغ . غير انه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته » .

٢ — نقد ابن سينا : يذكر عن ابن سينا انه وصف حال الذوق والمشاهدة ، وما يعتري قلب المستغرق من مشاعر ، وما يعتاده من غبطة ، وصفاً جيداً . لكنه يرى انه وصفها مقلداً ، لا مختبراً ولا سالكاً ، وان اقباله على

الدنيا حال بينه وبين الرياضة الروحية المفضية اليها . ويأخذ عليه كذلك انه أفنى ايامه في وضع الكتب على مذهب المشائين ، وانه اشار في كتاب « الشفاء » الى أنه قد وضعه على مذهب المشائين ، وان « من اراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتاب الفلسفة المشرقية » ، وانه ليس في هذا الكتاب كبير غناء .

٣ — **نقد الفارابي** : يأخذ على الفارابي مأخذين خطيرين : الاول سوء اعتقاده بما يكون من أمر النفس بعد الموت ، والثاني سوء ظنّه بحقيقة النبوّة . أمّا مآل النفس فيذكر ان رأيه فيه مصطرب ، اذ يقرر ان النفس الفاصلة تخلد سعيدة والشريرة تخلد شقية ، ويجعل الفاضلة وحدها باقية بعد الموت . ويذكر ان الشريرة مخلّة وبائدة ، في حين انه ينفي خلود النفس قطعاً في كتاب الاخلاق . ويعلق ابن طفيل على هذا التناقض بقوله : « فهذا قد أيأس الخلق من رحمة الله ، وصيّر الفاضل والشرير في رتبة واحدة ... » .

٤ — **نقد الغزالي** : يأخذ على الغزالي التعارض في بعض أقواله : « فهو بحسب مخاطبته للجمهور ، يربط في موضع ويحل في آخر ، ويكفّر في اشياء ثم ينتحلها » . ويمثل على هذا التعارض بما ذكره في مؤلفاته عن حشر الاجساد ، اذ يكفر الفلاسفة في كتاب التهافت بانكار حشر الاجساد ، ثم يجعل هذا الاعتقاد في كتاب الميزان اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ، ويعود في كتاب المنقذ من الضلال فيقر ان اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية . فاذا صح ذلك يكون قد كفر نفسه .

وينتهي ابن طفيل الى ان أحداً من أعلام المفكرين قبله لم يبلغ الحق كاملاً ، أو لم يؤده كاملاً عن طريق الكشف ، وكان هو قد انفرد من بينهم بهذه المعرفة ، وآل على نفسه ان يكون السابق الى اداء هذه المعرفة . وفي ذلك يقول : « ولم يتخلص لنا نحن الحق الذي انتهينا اليه إلا بتتبع كلامه (الغزالي) وكلام الشيخ ابّي علي ، واضافة ذلك الى الآراء التي نبغت في زماننا هذا ، ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة ، حتى استقام لنا الحق اولاً بطريق البحث والنظر ، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة ، وحينئذ رأينا انفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا » .

ب — حكاية الفلسفة العربية

١ — **حول الحكاية** : قصة « حي بن يقظان » هي حكاية الفلسفة العربية بجملتها على وجه الايجاز والاختصار ، بسط فيها ابن طفيل مسائل الفلسفة العربية باسلوب تحليلي استقرائي سهل . فقد حاك حوادث حكايته الخيالية حول ثلاثة اشخاص اسطوريين : الاول ، حي بن يقظان ، رمز به الى العقل الانساني المستنير في سعيه وراء الحق ، والثاني ، آسال ، مثّل به الانسان الذي يلتمس الحق عن طريق تقصي المقصود بالنص الموحى وتأويل ما لا يتفق ظاهراً مع الدليل العقلي ، والثالث ، سلامان ، اراد به جمهور الناس الذي يعتمدون ظاهر النص في ادراك الحق ، وفي ترسم المنهج الذي يفضي الى تحقيق الصلاح في الدنيا ، والفوز بالسعادة في الآخرة .

ولما كان الذي يعنيه تأييد ما صح عنده من علوم الفلاسفة ، وتصحيح ما ضلوا فيه أو قصروا عن ادراكه ، فقد صرف القسم الأكبر من حكايته لمعالجة الناحية الفلسفية . ولا بدّ من الوقوف عند مراحل القصة الرئيسية حتى يتيسّر للقارئ استيعاب خطوطها الكبرى .

٢ — مراحل الحكاية : تقسم هذه الحكاية ، بحسب نقاط التحول المهمة في سياقها ، الى ثماني مراحل تعطينا فكرة عامة عن مشتملاتها . ففي المرحلة الاولى ولادة حي بطل الحكاية وعهد طفولته ، وفيها يروي ابن طفيل احتمالين لولادة حي : الأول ، نقلاً عن السلف ، مؤداه ان حياً ولد في جزيرة من جزائر الهند الاستوائية ولادة ذاتية من طينة تخمرت بفعل الشمس ، والثاني انه وليد زواج سرّي تم على نحو شرعي ، فأقصي الطفل الى الجزيرة المذكورة اخفاء للأمر . وتلتقي الروايتان عندما تعثر عليه ظبية فقدت صغيرها ، فتحن عليه كأنه ابنها .

وتبدأ المرحلة الثانية باكتشاف الروح ، اذ تموت الظبية فيجزع لموتها حي ويأخذ في التفتيش عن العضو الذي فارقها فأحال حركتها الى سكون . واذ لا يجده في اعضائها الظاهرة يعمد الى صدرها فيشقه ، واذ يصل الى القلب يتيقن ان العضو المفقود كان في بعض خلاياه . فليس من المحتمل ان يكون مثل ذلك العضو المحكم بتصميمه ، والحصين بموضعه ، خالياً خاوياً من الاصل .

والمرحلة الثالثة تبدأ باكتشاف النار التي تولدت بسبب القيظ عن احتكاك الاشجار في الاحراج الغضة ، فيعرف من حرارتها انها من قبيل ما في جوفه من دفء ، ويعلم من استطالة ألسنتها الى فوق أنها من قبيل ما في السماء من كواكب نارية .

وتبدأ المرحلة الرابعة بمعرفة ناموس السببية عن طريق دورة المطر : تبخراً فانعقاداً فهطولاً فسواقي فبحاراً . فيتيقن ان كل ما في الكون خاضع لهذا الناموس .

وتبدأ الخامسة باستطلاع وحدة الكون ، اذ كل ما فيه يشترك في الأبعاد الثلاثة ، ثم يختص كل من انواع الكائنات بخصائص اضافية تبعاً لمرتبته .

ويتخطى الى السادسة باستنتاج مهم هو ان صانع الكون واحد ما دام نظامه واحداً ، وانه لا مهرب من افتراض وجود هذا الصانع .

ويبلغ السابعة عندما يبدو له ان ما ادرك به الله ينبغي ان يكون شبيهاً بالله ، واذاً فسعادته في تسامي الشبيه الى شبيهه ، أو بحصول الاتصال والفناء .

امّا المرحلة الثامنة فتتحقق باجتماع آسال بحي ثم كليهما بسلامات ، والاقتناع باتفاق الحقيقة التي يُتوصل اليها بطرق مختلفة هي العقل وظاهر الشرع ومؤوله .


M. HAKiM
84.
ابن طفيل

ولا بد من الاشارة الى ان الحوادث مفرغة في سياق قصصي جذاب ، قريب المتناول ، بحيث يسهل على الناشئ المتوسط متابعة الحوادث واستيعاب الكثير من اغراضها . وفيها الكثير من التعليلات المعقولة لمراحل الرقي الانساني الاولى ، مما يأخذ به علماء لتاريخ اليوم على سبيل الافتراض والاجتهاد : من ذلك اتخاذه الملابس من اوراق الشجر وريش الطير ، أو اتخاذ الاسلحة والادوات من اغصان الاشجار والحجارة الحادة ، أو اكتشاف النار المتسببة عن احتكاك الاغصان في بعض الغابات الغضة ، أو معرفة الطبخ على اثر التهام بعض الحيوانات التي احرقتها النار . ولا يستبعد ان تكون قصة ابن طفيل هذه أمّا لكثير من القصص الخيالية التي حفل بها الادب الاوروبي في مطلع القرن الحديث .

٣ — آراؤه في الحكاية : لما كانت قصة حي بن يقظان حكاية الفلسفة العربية ، فقد اشتملت على خلاصة الآراء الفلسفية التي نادى بها فلاسفة العرب . وليس مرادنا هنا ان نورد كل ما اشتملت عليه هذه القصة من آراء وافكار فلسفية ، اذ بينها الكثير مما بسطناه في الفصول السابقة ، فابن طفيل واحد من فلاسفة العرب ، وعليه فقد شاركهم في أكثر مبادئهم الاساسية . ونكتفي في ما يلي بعرض ما يُعد من آرائه الخاصة .

— **مولد الانسان** : ردّ ابن طفيل ولادة حي الى اصلين متعارضين : الاول أنه تولد من طينة تولداً ذاتياً ، بفعل عوامل الطبيعة ، والثاني انه ولد ولادة عادية من زواج شرعي سرّي . ولقد كان ابن طفيل في غنى عن أحد القولين لأن احدهما يفي بغرض الحكاية . وربما أثبت الروايتين لغرض ما ، لعله ايراد رأي الطبيعيين في نشأة الكائن الحي ، وتمويه هذا الرأي برواية الولادة العادية . وربما كان ابن طفيل من القائلين بالنشأة الطبيعية ، يزكي ذلك تقديمه هذا الرأي على الرأي الآخر في سياق القصة ، ووصفه الدقيق لمراحل الظاهرة الطبيعية التي انتهت بنشأة حي . وقد قال بعد أن وصف الجزيرة الاستوائية التي ولد فيها حي ، من حيث المناخ وعوامل الطبيعة وتأثير الأفلاك : « وهذا القول يحتاج الى بيان أكثر من هذا ، لا يليق بما نحن بسبيله ، وانما نبهناك عليه ، لانه من الأمور التي تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الانسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب » . والكلام يحتمل ضمناً الزعم بأن لديه على صحة هذا الرأي أدلة أخرى لم يجد من المناسب الادلاء بها في هذا الظرف .

— **منشأ الروح** : لئن صح أن ابن طفيل يقول قول الطبيعيين بنشأة الانسان فهو لا يذهب مذهبهم بشأن الروح الانسانية ، اذ يزعمون انها مبدأ الحركة في الجسم ، وانها ناشئة فيه بحكم تركيبه على نحو معين ، وهي بائدة بانحلاله ورجوع عناصره الى التراب .

أما هو فيرى ان الروح من أمر الله ، وانها فاضت منه تعالى على الجسد لدى استكمال تكوينه ، وان فيضها هذا هو ظاهرة جزئية من نظام الفيض الشامل ، وهو ما قاله زملاؤه الفلاسفة متأثرين بمذهب الاسكندرانيين . قال في

هذا المجال : « وحدث في الوسط منها (الطينة) نفاخة صغيرة جداً ، منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ، ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية الاعتدال اللائق به ، فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من أمر الله تعالى ، وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل : اذ قد تبيّن ان هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عزّ وجل ، وانه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم » .

— **وحدة الوجود** : اشتهر القول بوحدة الوجود عن ابن رشد ، وكان من أقوى اسباب نكبته ، ومما دعا الكرسي البابوي ، بعد ذلك ، الى اصدار الحرم بحق من يقرأ ابن رشد .

على ان المتتبع لحكاية حي بن يقظان يستنتج ان ابن طفيل قد سبق ابن رشد الى هذا القول ، لكن اسلوبه القصصي موّه هذه الفكرة فلم تشتهر عنه ولم تؤخذ عليه . وقد قاده بحثه الى هذه النتيجة بالسياق التالي :

* الجماد في عالم الطبيعة يشترك باعتبار الابعاد الثلاثة .
* النبات يشارك الجماد بالابعاد الثلاثة ، ويزيد عليها بالتغذية والنمو والتوليد .
* الحيوان يشارك النبات بالابعاد الثلاثة ، والتغذية والنمو والتوليد ، ويزيد عليها بالحس والحركة .
* الانسان يشارك الحيوان بكل ما له ، ويزيد عليه بالنفس العاقلة .
* الافلاك ذات جرم كروي ، في غنى عن التغذية والنمو والتوليد ، والحس والحركة ، لانها باقية باشخاصها ، وذوات نفوس وعقول أتم مما عند الانسان وأكمل .
* القوة التي ادرك بها حي الذات الالهية يقتضي ان تكون من جوهرها ، وهي ماهية الانسان ، فالانسان من ماهية الذات الالهية .
* عقول الأفلاك منبثقة من الله ، فهي من ماهيته .
* كل مرتبة من مراتب الكائنات تشتمل على جوهر ما دونها وزيادة خاصة بها . الله هو وحده المرتبة العليا ، شامل بذاته لكل ما في الكون ، ومنفرد بكماله .
* الوجود واحد وان تعددت مظاهره وتفاوتت مراتبه .
* نظام الكون واحد لأنه متحدر من أصل واحد ، فالأصل هو كل الكون .

— **الكون بين القدم والحدوث** : كان الاختلاف شديداً حول ما اذا كان الكون قديماً أم حادثاً ، ومن اكثر المسائل الفلسفية تعقيداً . لأن القول بقدمه اقرار بوجود ازليين وهو ينافي المبدأ الفلسفي والاعتقاد الديني ، والقول بحدوثه اقرار بوجود شيء من لا شيء ، وهو ينافي المبدأ الفلسفي . وقد خرج ابن سينا من هذه المشكلة بالتمييز بين نوعين من الازلية : ازلية بالذات وأزلية بالزمان ، خص الأولى بالله تعالى وجعل الثانية لمادة العالم ، فجمع بذلك بين الاعتقاد بقدم العالم وتنزيه الله عن الشريك .

والظاهر ان هذا القول لم يقنع ابن طفيل ، بل عدّه من قبيل التلاعب بالألفاظ ، والتمس مخرجاً أقل كلفة وأيسر محملاً ، فذكر عن بطل حكايته « حي » انه تساءل عن العالم هل كان كذلك من اللابداية ؟ أم نشأ في زمان ما ؟

ثم ذكر ان أحد الأمرين كان يغلب عنده على الآخر آناً ، ثم يعود فيغلب الثاني على الاول ، وانه لم يتقرر عنده وجه الصواب في أحدهما الى ان بدا له ان المسألة ليست ذا خطر . فلو افترض حادثاً لاقتضى ان يكون له محدث ، ولو افترض قديماً لاقتضى ان يكون له منظم ومحرك . فكون العالم قديماً أو محدثاً ينتهي الى حقيقة واحدة هي ان الله هو مدبره ومنظم شؤونه ، واليه مرده وجملة أمره . وغنيٌّ عن البيان ان تفكير حي هو تفكير ابن طفيل ، وان فيلسوفنا انما يحدثنا عن آرائه الخاصة بلسان بطله حي .

٣ — **المعرفة الذوقية** : من المعروف ان الحركة الفكرية في المغرب والاندلس امتازت ببروز التأثير الصوفي فيها ، ونضيف الى ذلك ان هذا التأثير أشد ما تجلى في فلسفة ابن طفيل . وفي قصة حي بن يقظان ساق فيلسوفنا الحوادث الى المعرفة الذوقية ولذة المشاهدة في شخص آسال عن طريق الرياضة الصوفية ، وفي شخص حي عن طريق التأمل الفلسفي . فالمعرفة الذوقية عنده هي أتمّ مراحل المعرفة وأعمقها ، وأضمنها للوقوف على الحق والثقة به والعمل بموجبه . أمّا التعليم الديني والتحصيل العلمي والبحث النظري فمراحل اعداد ليس إلا .

٤ — **رموز الحكاية وأغراضها** : ذهب الدارسون في حل رموز الحكاية واستطلاع اغراضها مذاهب شتى . فزعم بعضهم ان ابن طفيل انما أراد بسْط رأيه في نشأة الاحياء بالتولد الذاتي ، واعتقد آخرون انه رمى الى ان الشرائع ليست ضرورة روحية وأن العقل قد يغني عنها في الايصال الى المعرفة الحقة . وظن فريق ثالث انه انما قصد التنديد ، من طرف خفي ، بأهل زمانه الذين غالوا في التمسك بحرفية النص ، وغلّبوا التقاليد والشعائر في الدين على الاعتبار الروحي والخلقي .

قد يكون كل واحد من هذه الاغراض من جملة ما قصد اليه ابن طفيل في قصته . ولكن ليس هنالك ما يدل على ان أحدها هو ، على القطع ، غايته الاولى . واذا كان هناك من غاية أولى فينبغي ان تكون ، على ما يظهر ، التوفيق بين الشريعة والفلسفة ، لأن القصة تتجه من أولها نحو هذه الغاية ثم تنتهي اليها . فبطلها الاول يصل الى الحق عن طريق البحث والتأمل ، وبطلها الثاني عن طريق التوسع في تفسير النص الديني ، وبطلها الثالث عن طريق أوامر الشرع ونواهيه .

فاذا نُظر في المقصود بهؤلاء الابطال الثلاثة وُجد ان حياً يرمز الى جماعة الفلاسفة ، وآسال الى أرباب التأويل ، وسلامات الى اهل الظاهر . واتفاق حي وآسال كناية عن اتفاق أغراض الفلسفة ومقاصد الشريعة ، وترك سلامات

على ايمانه كناية عن الرضى بما عليه الجمهور من الأخذ بظاهر الشريعة لأنه أوثق لايمانها وأضمن لصلاح حالهم .

أما الاغراض الفرعية فأهمها :

— ان العقل الانساني النيّر يستطيع ، بمجرد الاستقراء والتأمل ، ان يدرك الحقائق العليا ادراكاً تاماً . وقد رمز إليه بحي بن يقظان ، وتعبيره « الانسان ابن الله » ، أي الانسان الكامل .
— لا يفتقر العقل الانساني الكامل ، اي عقل الانسانية على توالي الاجيال وتراكم المعارف ، الى الشريعة في تثقيفه وتوجيهه . ودليل ذلك ان حياً قد ادرك كل الحق قبل ان يصل اليه خبر الشريعة .
— تعمد ابن طفيل ان يهوّن على الجمهور أمر الفلسفة ، فيبين لهم بالدليل القريب والقياس المبسط ان الأمور تقوم على أساس معقول ، فتخف عليهم وطأة الفلسفة وتصغر عندهم شرورها .
— ان تعليم الناس ينبغي ان يكون بحسب فطرتهم ، فيعطى كل جماعة منهم حقائق على نسبة مداركهم . لذلك أفرغ تعليمه في قالب قصصي رمزي يتيح لكل قارئ ان يستخرج من الاغراض المقصودة بمقدار فطنته ونباهته . وعليه ترك سلامان وقومه على مذهبهم في الأخذ بظاهر الشرع .
— اعتبار الامور بمقاصدها وغاياتها ، فكل جدل لا يفضي الى امر راهن ينبغي طرحه : نظير المشادة بين القائلين بقدم العالم والذاهبين الى انه محدث مخلوق ، فكلا القولين ينتهي الى اثبات مدبر له أو خالق ، وهو الوجه الأهم في القضية .
— تقوم المعرفة أولاً بالحس ، ثم بالقياس العقلي ، ثم بالبحث النظري ، لكنها في أتم ادوارها انما تقوم بالشعور الباطني بالحق ، فالمعرفة الحقة ذوق لا اكتساب ولا تقليد .
— ان الناموس الطبيعي تعبير عملي عن الارادة الالهية ، فالكون بكل ما فيه ، وعلى النحو الذي هو عليه ، قد كان وهو باق ، وسيستمر بموجب المشيئة الالهية ، فناموس الكون هو قضاء الله وقدره .
— ان ابن طفيل يأخذ بالمذهب الاختباري التجريبي ، فكل ما توصل اليه حي انما كان عن طريق التجربة والاختبار .

هكذا شاء ابن طفيل ان يثبت ان الحق لا يستوفى من ظاهر النص وحده ، وانْ وجب على الجمهور الاكتفاء به ، وانه لا يحصّل كاملاً بالنظر العقلي والاستدلال البرهاني ، وان قنع بذلك سواد أهل العلم ، وانما يعرف معرفة تامة بالذوق وبالكشف الباطني .

وما يمكن قوله هو ان مذهب ابن طفيل جاء جامعاً للايمان التقليدي ، والاقتناع العقلي ، والذوق الصوفي .

نماذج من «حيّ بن يقظان»

لابن طفيل

— الولادة العادية

« ذكر سلفنا الصالح ، رضي الله عنهم ، ان جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء ، يتولد بها الانسان من غير ام ولا أب ، وبها شجر يثمر نساء ، لأنها أعدل بقاع الارض هواء وأتمها لشروق النور استعداداً. فنهم من بت الحكم وجزم القضية بان « حي بن يقظان » من جملة من تكوّن في تلك البقعة من غير أم ولا أب ، ومنهم من أنكر ذلك وروى عن امره خبراً نقصّه عليك .

كان بازاء تلك الجزيرة ، جزيرة عظيمة متّسعة الأكناف ، كثيرة الفوائد ، عامرة بالناس ، يملكها رجل منهم شديد الأنفة والغيرة ، وكانت له اخت ذات جمال وحسن باهر منعها الازواج اذ لم يجد لها كفؤاً .

وكان له قريب يسمى « يقظان » فتزوجها سراً على وجه جائز في مذهبهم المشهور في زمنهم . ثم انها حملت منه ووضعت طفلاً . فلما خافت ان يفتضح أمرها وينكشف سرها ، وضعته في تابوت أحكمت زمّه ، بعد ان أروته من الرضاع ، وخرجت به في أول الليل في جملة من خدمها وثقاتها الى ساحل البحر ، وقلبها يحترق صبابة به وخوفاً عليه ، وقذفت به في اليم . فصادفها ذلك جري الماء بقوة المدّ ، فاحتمله الى ساحل الجزيرة الأخرى المتقدم ذكرها . وكان المدّ لا يصل في ذلك الوقت الى موضع لا يصل اليه الا بعد عام . فأدخله الماء بقوته الى أجمة ملتفة الشجر ، عذبة التربة . ثم أخذ الماء في النقص وبقي التابوت في ذلك الموضع ... فلما اشتد الجوع بذلك الطفل بكى واستغاث ، فوقع صوته في اذن ظبية فقدت طلاها . فلما سمعت الصوت ظنته ولدها ، فتتبعت الصوت حتى وصلت الى التابوت ، ففحصت عنه بأظلافها ، حتى طار عن التابوت لوح من أعلاه ، فحنت الظبية عليه ورئمت به ، وألقمته حلمتها ، وأروته لبناً سائغاً ، وما زالت تتعهده وتربيه وتدفع عنه الأذى ... » .

— التولد الذاتي

« وأمّا الذين زعموا أنه تولد من الارض ، فانهم قالوا ان بطناً من أرض تلك الجزيرة تخمّرت فيه طينة على مرّ السنين ، حتى امتزج فيها الحار بالبارد ، والرطب باليابس ، امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى . فتمخّضت تلك الطينة ، وحدث فيها شبه نفّاخات الغليان لشدة لزوجتها . وحدث في الوسط منها نفّاخة صغيرة جداً ، منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ، ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به . فتعلق به عند ذلك « الروح » الذي هو من أمر الله تعالى ... فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة ، خضعت له جميع القوى بأمر الله تعالى

في كمالها ، فتكوّن بازاء تلك القرارة نفاخة اخرى منقسمة الى ثلاث قرارات ، بينها حجب لطيف ومسالك نافذة ، وامتلأت بمثل ذلك الجسم الهوائي الذي امتلأت منه القرارة الأولى ، إلا أنه ألطف منه » .

— موت الظبية

« ... فلمّا أسنّت الظبية وضعفت ، بدأ يرتاد بها المراعي الخصبة ويجتني لها الثمرات الحلوة ويطعمها . وما زال الهزال والضعف يستولي عليها ويتولى ، الى ان أدركها الموت ، فسكنت حركاتها بالجملة وتعطلت جميع افعالها . فلما رآها الصبي على تلك الحالة جزع جزعاً شديداً ، وكادت نفسه تفيض أسفاً عليها ...

ونظر الى جميع أعضائها الظاهرة ولم يرَ فيها آفة . فوقع في خاطره ان الآفة التي نزلت بها إنما هي في عضو غائب عن العيان ، مستكن في باطن الجسد ، وان ذلك العضو لا يغني عنه في فعله شيء من هذه الأعضاء الظاهرة ...

... فلما جزم الحكم بأن العضو الذي نزلت به الآفة انما هو في صدرها ، أجمع على البحث والتنقير عنه لعله يظفر به ، ويرى آفته فيزيلها . فعزم على شق صدرها وتفتيش ما فيه ... فما زال يفتش في وسط الصدر حتى ألفى « القلب » وهو مجلّل بغشاء في غاية القوة ، مربوط بمعاليق في غاية الوثاقة ...

ولما رأى ان الساكن في ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدامه ، وتركه وهو بحاله ، تحقق انه لا يعود اليه بعد ان حدث فيه من الخراب والتخريق ما حدث . فصار عنده الجسد كله خسيساً ، لا قدر له بالاضافة الى ذلك الشيء الذي اعتقد في نفسه انه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك ... وتشتت فكره في ذلك الشيء ، وعلم ان أمه التي عطفت عليه انما كانت ذلك الشيء المرتحل ، وعنه كانت تصدر الأفعال كلها ، لا عن الجسد العاطل ، وان هذا الجسد بجملته إنما هو كالآلة لذلك . فانتقلت علاقته عن الجسد الى صاحب الجسد ومحركه ولم يبق له شوق إلا اليه ... » .

الفصل الحادي عشر

ابن رشد

الفصل الحادي عشر

ابن رشد

حياته : هو ابو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ، ولد عام ٥٢٠ هـ في مدينة قرطبة بالاندلس في اسرة توارثت الفقه والقضاء . فكان أبوه وجده من أئمة المذهب المالكي والقضاء (أبوه قاضي قرطبة وجده قاضي القضاة في الاندلس) .

درس الشريعة الاسلامية على طريقة الاشعرية ، وتخرّج في الفقه على مذهب الامام مالك ، ودرس الفلسفة على ابن بشكوال وبعض علماء عصره ، والطب على أبي جعفر هارون ، أما ما يقال من انه تلقى الفلسفة على ابن باجه فأمر لا يسلم به المنطق والواقع ، لان ابن باجه مات في السنة التي بلغ فيها ابن رشد الثانية عشرة .

في السابعة والعشرين من عمره ترك الاندلس الى مراكش وقصد بلاط عبد المؤمن ثاني أمراء الموحّدين . ولكنه لم يتصل به بل اتصل بابنه وخلفه السلطان أبي يعقوب يوسف الذي طلب الى وزيره ابن طفيل ان يشرح له كتب أرسطو . ولكن ابن طفيل اعتذر بسبب كثرة العمل وكبر السن وقدم اليه صديقه ابن رشد ومدح علمه ومقدرته على القيام بهذه المهمة الشاقة ، فكلفة الخليفة بذلك .

وفي الثالثة والاربعين من عمره تولى القضاء في اشبيلية ثم في قرطبة . وعندما استقال ابن طفيل من طبابة الخليفة بسبب عمره اقترح ان يخلفه ابن رشد في منصبه فتم ذلك . ولكنه لم يلبث ان عين قاضي القضاة في قرطبة .

عند تسلّم السلطان أبو يوسف يعقوب ، الملقب بالمنصور ، مقاليد الحكم ، لقي ابن رشد كل اكرام وتقدير حتى أصبح « سلطان العقول والافكار ، لا رأي إلا رأيه ولا قول إلا قوله » . ولكن هذا التقدير أوجد له خصوماً وحساداً اتهموه بالكفر والزندقة .

واضطر السلطان الى مسايرة الفقهاء الثائرين فنفى ابن رشد وتلامذته الى قرية أليسانة اليهودية . بعد ان أحرق كتبهم الفلسفية وابقى على تلك التي تبحث في الطب والرياضيات . وسرعان ما عفا السلطان عن ابن رشد واستقدمه وقرّبه وأكرمه ، ولكن الفيلسوف لم يهنأ بهذا العفو ، اذ أصيب بمرض لم يمهله سوى سنة واحدة ، فمات سنة ٥٩٥ هـ .

أمّا اسباب نكبة ابن رشد على يد السلطان وتبحريض الفقهاء فمنهم من يردّها الى جملة وردت عند ابن رشد في بحثه عن الزرافة ، هي : « وقد رأيتها عند ملك البربر » ، مما أغضب السلطان . ومنهم من يقول ان السبب الحقيقي

لتلك النكبة هو موقف ابن رشد من سؤال طرح عليه في مجلسه عن ريح قيل انها ستهب عاصفة كالريح التي أهلكت عاداً وثموداً . فأجاب ابن رشد : عاد وثمود ليسا حقاً بنظري ، فكيف بالريح التي اهلكتها ؟ فضج المجلس من هذا الكفر الذي يصل الى حد انكار ما ورد في القرآن . إلا ان السلطان لم يكن مقتنعاً بزندقة ابن رشد وانه لم ينكب الفيلسوف وجاعته إلا ارضاء للرأي العام الذي أثاره الفقهاء ضد ابن رشد وجماعته . فالسلطان كان قد جاء قرذبة لاعداد حرب ضد الاسبان ، فكان اذاً بحاجة الى التفاف الشعب حوله . والواقع انه سرعان ما عاد عن حكمه وعوض عن الاساءة بابن رشد .

آثاره : التهمت النار معظم مؤلفات ابن رشد ، فلم يصلنا من بعضها إلا الاسماء . وشاع في الغرب اسم ابن رشد على انه « الشارح الأكبر » ، كما يسميه دانتي أليغيري في النشيد الرابع من « جحيم » الكوميديا الالهية .

وقد ألف ابن رشد في الطب كتاب « الكليات » الذي نافس في الشهرة « قانون » ابن سينا . ووضع في الشرع مؤلفات عديدة اهمها « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » و « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة » ، ورسالة تبحث في الدين والفلسفة هي رسالة « فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » . وابرز ما ترك في الفلسفة كتاب « تهافت التهافت » الذي عمد فيه الى الرد على كتاب « تهافت الفلاسفة » وتسفيه آراء الغزالي ، وقد انتهى فيه الى تبرير ساحة الفلاسفة الالهيين ، ودفع تهمة الكفر عنهم .

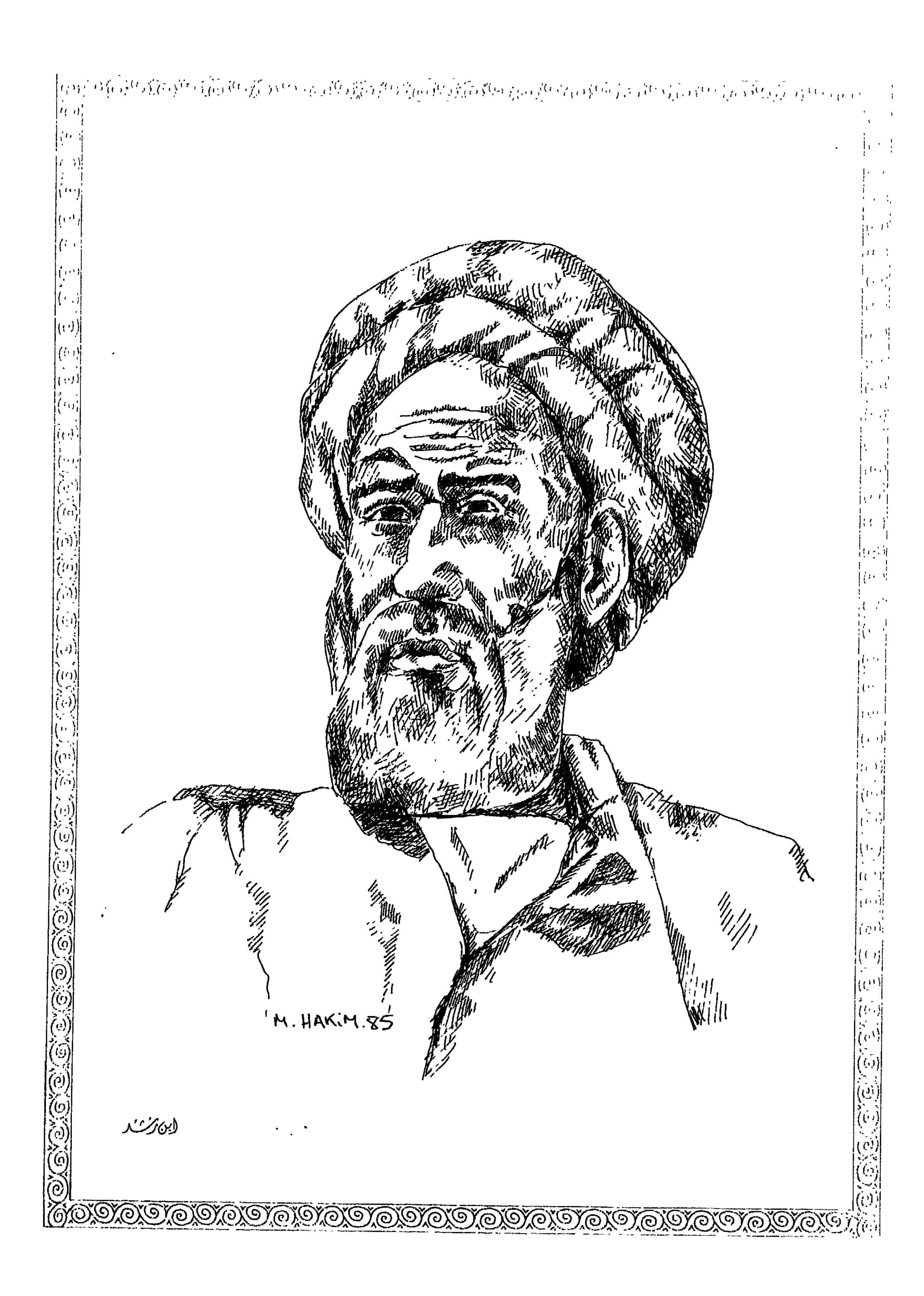
أما شروحه فأهمها ما تضمن شرح الفلسفة الأرسطية ، وهذا الشرح استعان به مفكرو الغرب .

أ ــ فصل المقال

من أهم المشاكل التي شغلت الفكر البشري منذ القدم مشكلة الوفاق بين الدين والفلسفة ، بين النقل والعقل . بدأت في مدرسة الاسكندرية مع « فيلون » الذي حاول التوفيق بين شريعة موسى والفلسفة .

وتصدى مفكرو الاسلام لهذه القضية بعد الترجمات ، فعالجها المعتزلة والاشعرية ، ثم الفلاسفة من الفارابي الى ابن سينا والغزالي وابن طفيل . فمنهم من كان يخضع الدين للفلسفة ، ومنهم من يخضع الفلسفة للدين . وظل الخلاف محتدماً بين الفقهاء والفلاسفة حتى قام ابن رشد يسعى لحل هذا المشكل في كتابه « فصل المقال » .

الكتاب هو « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » ، وهو بالواقع رسالة قصيرة لا تتعدى صفحاتها الثلاثين من القطع الصغير ، ولكنها ذات قيمة كبرى في هذا الموضوع الذي طالما كان مدار خلاف وتكفير بين الفقهاء والفلاسفة .


M. HAKIM.85
ابن رشد

١ ــ هل النظر الفلسفي مباح في الشرع أم محظور ؟

عن هذا السؤال يجيب ابن رشد محدداً الفلسفة بأنها ليست شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصناع . والشرع يدعو الى معرفة هذه الكائنات بواسطة العقل ، وذلك ظاهر في أكثر من آية . ففي قوله تعالى : « اعتبروا يا أولي الأبصار » نص على وجوب استعمال القياس العقلي . وفي قوله : « أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والارض وما خلق الله من شيء » حث على النظر العقلي في جميع الموجودات . اذاً فالشرع لا يكتفي باباحة النظر العقلي بل يحث عليه ويوجبه ويأمر به .

وما هو الاعتبار الذي يدعو اليه القرآن الكريم ؟ « ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم . وهذا هو القياس » . ولما كان القياس البرهاني أتم أنواع الأقيسة ، فمن الضروري ان يبدأ الدارس بمعرفة انواع البراهين . ولك هذا يستدعي دراسة المنطق الذي هو آلة لعصمة الفكر من الخطأ وهدايته الى اليقين .

٢ ــ الأخذ عن الأقدمين : طالما ان الشرع يوجب النظر في القياس العقلي وأنواعه ، فأصبح ضرورياً ان يستعين المتأخر بمن سبقه في هذا المجال لتكتمل به معرفته ، اذ يستحيل على واحد من الناس ان يقف بمفرده على جميع انواع المعرفة . فيجب علينا اذن ان نستعين بما قاله من تقدمنا ، سواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملّة .

ويرى ابن رشد ان العلوم التجريبية من فلك وهندسة وطب ورياضيات انما هي حلقات مستمرة في سلسلة العلم على مدى الاجيال . ولا يستطيع فرد ان يصل من تلقاء نفسه الى اكتشاف علوم الهندسة والفلك ومعرفة مقادير الاجرام السماوية وأشكالها وابعادها ، ولو كان أذكى الناس ، إلا بوحي أو شيء يشبه الوحي .

ويستنتج ابن رشد انه اذا كان يستحيل على فرد بعينه ان ينشىء صناعة عملية معدومة بكاملها ، فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة ؟ « اذا يجب علينا ان ننظر في الذي قالوه (السابقون وخاصة اليونان) وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم ، وما كان منها غير موافق للحق نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم » .

وينطلق من هذا الاستنتاج الى ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، لان مقصدهم هو الذي يدعو اليه الشرع ويحث عليه . وبالتالي فكل من ينهى عن النظر فيها « فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الى معرفة الله ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى » .

واذا كان جماعة من الذين اخذوا عن القدماء ضلّوا لسبب ما ، فذلك لا يعني انه يجب طرحها « اذ ان هذا الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب في ما كان نافعاً بطباعه وذاته ان يترك لمكان

مضرّة موجودة فيه بالعرض . والا لكان مثلهم مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات لأن قوماً شرقوا به فماتوا . فان الموت عن الماء بالشرق امر عارض ، وعن العطش امر ذاتي وضروري » .

٣ — موافقة الشريعة لمناهج الحكمة : طريقة الدعوة الى سبيل الله صريحة في الكتاب : « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن » . ولما كانت طباع الناس متفاوتة في التصديق والقبول ، فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدّق بالاقاويل الجدلية ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية ، فان الشريعة الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث . « واذا كانت الشريعة حقاً وداعية الى النظر المؤدي لمعرفة الحق ، فانا معشر المسلمين نعلم على القطع انه لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع ، فان الحق لا يضادّ الحق بل يوافقه ويشهد له » .

ان ذلك بنظر ابن رشد دليل على الوحدة الجوهرية بين الشريعة والحكمة لانهما وجهان لحقيقة واحدة : فالشريعة في جوهرها درس صانع العالم ، والفلسفة هي درس الموجودات للاستدلال منها على صانع العالم ، فهما متفقان في الغاية ولكنّ الشريعة للعامة امّا الحكمة للخاصة .

٤ — الظاهر والباطن : هناك أشياء خفية لا يمكن ان تدرك الا بالبرهان ، وبما أن كثيرين من الناس لا يستطيعون ادراكها برهانياً ، فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان بان ضرب لهم امثالها واشباهها ، ودعاهم الى التصديق بتلك الامثال . وهذا هو السبب في ان انقسم الشرع الى ظاهر وباطن . فالظاهر هو تلك الامثال المضروبة لتلك المعاني ، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان . وهذا يقود ابن رشد الى ضرورة التأويل .

٥ — التأويل : لا يمكن ان تؤخذ النصوص الدينية كلها على الظاهر ، بل يجب النظر في باطنها (لأن الظاهر للشعب والباطن للحكماء) . ولا يمكن ان يعرف الباطن إلا بالتأويل ، ويؤيد ذلك الآية « ولا يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم » ، فالتأويل اذن واجب يقول به الشرع . وما معنى التأويل ؟ : « هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية (الظاهرة) الى الدلالة المجازية (الباطنة) » .

ولكن أي الآيات يقتضي تأويلها ؟ يقول ابن رشد : « ان النظر البرهاني يجب ان يؤدي الى شيء ، وهذا الشيء لا يخلو ان يكون ذكره الشرع أو سكت عنه . فاذا كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك ، واذا كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقاً لما أدّى اليه البرهان أو مخالفاً . فان كان موافقاً فلا قول هناك ، وان كان مخالفاً طلب تأويله . واذن كل ما أدّى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع يقبل التأويل .

وهنا يصل الى نقطة الاجماع ومؤداها ان في الشرع أموراً قد أجمع المسلمون على حملها على ظاهرها، وأشياء على تأويلها ، واشياء اختلفوا فيها . فهل يجوز ان يؤدي البرهان الى اظهار ما أجمعوا على تأويله أو تأويل ما اجمعوا على اظهاره (وهذا ما يسمى : خرق الاجماع) .

ويرد ابن رشد على ذلك بالتمييز بين حالات الاجماع اذ لا يجوز خرقه اذا كان ثابتاً بطريق يقيني ، بينما يصح خرقه اذا كان بطريقة ظنية فقط . ولذلك قال ابو حامد الغزالي ، وامام الحرمين الجويني ، وغيرهما من ائمة النظر ، بأنه لا يُقطع بكفر من خرق الاجماع في التأويل في مثل هذه الاشياء (اي لا يجزم بكفرهم لمجرد انهم خرقوا الاجماع) .

ولكن ، كيف يكون الاجماع ثابتاً يقينياً ؟ يرى ابن رشد امكان ذلك في المسائل العملية ، أما في القضايا النظرية فأمر مستبعد ومستصعب ، « يدلك على ان الاجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني ، كما يمكن ان يتقرر في العمليات ، انه ليس يمكن ان يتقرر الاجماع في مسألة ما ، في عصر ما ، إلا :

— بأن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً .
— ان يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا .
— ان ينقل الينا في المسألة مذهب كل واحد منهم نقل تواتر .
— ان يكون قد صح عندنا ان العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على انه ليس في الشرع ظاهر وباطن وان العلم بكل مسألة يجب ان لا يكتم عن أحد .
— ان الناس طريقهم واحد في علم الشريعة » .

وكان كثيرون من صدر الاسلام الاول يرون ان للشرع ظاهراً وباطناً ، وانه يجب ان لا يعلم بالباطن من ليس من أهله ولا يقدر على فهمه ، كما روي عن الامام علي قوله : « حدثوا الناس بما يعرفون ، أتريدون ان يكذّب الله ورسوله ؟! » .

وكيف يمكن ان نتصور الاجماع المنقول الينا عن مسألة من المسائل النظرية ، ونحن نعلم انه لا يخلو عصر من علماء يرون في الشرع أشياء لا يجوز ان يعلم بحقيقتها كل الناس ؟

٦ — **خطأ الحكم في التأويل** : هناك آيات ، اذا أُخذت على ظاهرها دلّت على أنه يستحيل انعقاد الاجماع حولها ، وبالتالي يجب تأويلها . فان قوله تعالى « وهو الذي خلق السماوات والارض في ستة أيام وكان عرشه على الماء » يقتضي بظاهره ان هناك وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء . وقوله تعالى « ثم استوى الى السماء وهي دخان » يقتضي بظاهره ان السماوات خلقت من شيء . فالذين يشتغلون في هذه المسائل العويصة إما أنهم على

صواب وهم مأجورون وامّا انهم على خطأوهم معذورون . وقد قال عليه السلام : « اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وان أخطأ فله أجره » .

فالخطأ اذن على نوعين : خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء (أي من اختصاصه) كما يعذر الطبيب الماهر اذا أخطأ في تشخيص المرض ، والحاكم القدير اذا اخطأ في معالجة معضلة ما ، وخطأ لا يعذر فيه احد من الناس ، بل إن وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر ، وان وقع في ما بعد المبادىء فهو بدعة . والمبادىء أو الاصول ثلاثة : الاقرار بوجود الله ، وبالنبوّات ، وباليوم الأخير ، ومن ينكرها أو ينكر اصلاً منها فهو كافر .

٧ — **لمن يحق التأويل** : طرق التصديق المتوفرة للناس ثلاث : خطابية ، جدلية ، وبرهانية ، والناس في الشريعة على ثلاثة اصناف وفقاً لطرق تصديقهم :

— صنف ليس هو من أهل التأويل ، اي الخطابيين الذين هم الجمهور الغالب ولا يجوز لهم بأي حال ان يطلعوا على التأويل ، لأنهم يكفرون بالظاهر ولا يفهمون الباطن ، فالذي يصدح بالتأويل للجمهور كافر .
— صنف هو من أهل التأويل الجدلي ، اي الجدليين الذين لهم اعتقادات يدافعون عنها بنصها ، ولا يمكنهم الوصول الى سبر غورها وادراك باطنها ، هؤلاء لا يجوز لهم التأويل .
— وصنف هو من أهل التأويل اليقيني ، وهم البرهانيون ذوو العقول النيّرة ولهم وحدهم حق التأويل . وحجة ابن رشد على الغزالي انه بسط الباطن امام الخطابيين والجدليين فأفسد ايمانهم وأساء الى الشريعة والحكمة .

ويعود ابن رشد الى التشديد على ضرورة حصر التأويل في طائفة البرهانيين وعدم نشره في كتب الجمهور لئلا يسيء الى ايمانهم ، اذ بسبب التأويلات « نشأت فرق الاسلام حتى كفّر بعضهم بعضاً وبدع بعضهم بعضاً ، فأوقعوا الناس في شنآن وتباغض وحروب ، ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل تفريق » .

٨ — **وحدة الحقيقة**

ان غاية الفلسفة والشريعة واحدة ، هي اكتشاف الحق والعمل بموجبه . والحقيقة واحدة وان تعددت السبل والمسالك في طلبها . « فالحكمة هي صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة ، وهما متحابتان بالجوهر » .

ب — تهافت التهافت

من المعروف ان الغزالي شنّ حملة قوية على الفلاسفة ، وكان من نتائجها أن كفرهم في كتابه « تهافت الفلاسفة » وعجّزهم . وظل كتابه قرناً كاملاً ضربة على الفلاسفة فلا يرد أحد عليه ، حتى قام ابن رشد يتصدى لهدمه بكتابه « تهافت التهافت » .

في هذا الكتاب يظهر المؤلف بمظهر المدافع عن السلف فيقول : « الغرض هو ان نبيّن مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق والاقناع وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان » . ثم شرع بالرد على الغزالي فكان يأخذ المتن جملة جملة ويرد عليه ...

يرى ابن رشد ان الغزالي ناكر الجميل لأنه « يقصد إبطال أقاويل الفلاسفة واظهار دعاواهم الباطلة . وهذا القصد لا يليق به ، اذ ان معظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب انما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم . وهبك اذا اخطأوا في شيء فليس من الواجب ان ينكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا ، ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكان واجباً عليه وعلى جميع من عرف مقدارها شكرهم عليها . وهب انهم اخطأوا في العلوم الالهية فان قصدهم انما هو معرفة الحق ، ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان ذلك كافياً في مدحهم » . وسنعرض لثلاث من القضايا التي عرضها ابن رشد وهي : قدم العالم ، روحانية النفس ، وسببية المحسوسات .

١ — قدم العالم

هي القضية الاولى في كتاب ابن رشد (كما هي في كتاب الغزالي) ، وقد أعارها فيلسوف قرطبة أهمية كبرى ، اذ احتلت عنده مائة وخمسين صفحة من تهافت التهافت ، كما عرض لها باقتضاب في كتابه فصل المقال .

— **الدليل الاول ، العلة الاولى** : قال **الفلاسفة** باستحالة صدور حادث عن قديم مطلقا (القديم مطلقاً أي قديم بالزمان فليس له بداية ، وقديم بالذات فليس له علته) لانه اذا فرض وجود القديم (الله) ولم يوجد معه العالم بل حدث بعد ذاك ، يقتضي ان يكون حدث مرجّح (رجّح الوجود على العدم) فلم حدث هذا المرجّح في وقت دون آخر ومن احدثه ؟ كل هذا يقتضي تغيراً في ذات الله ، وهو محال .

وقد ردّ **الغزالي** باعتراضين : الاول هو أن العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه . ويرد ابن رشد على الغزالي بانه خلط بين الارداة والفعل عند الفاعل القديم . والارادة هي سبب الفعل لا ذات الفعل . فلو فرضنا ان الله اراد خلق العالم بارادة قديمة لاقتضى ان يكون فعله ازلياً لان الارادة والفعل متساويان في الزمان عند الفاعل المطلق القادر على كل شيء . واذا قلنا بان العالم محدث بارادة ازلية ، للزم القول بان « هنالك لا بد حالة متجددة ، أو نسبة لم تكن ، وذلك ضروري إما في الفاعل (الله) أو في المفعول (العالم) أو في كليهما . وتلك الحال المتجددة لا بد ان يكون الفاعل لها :

امّا فاعلاً آخر ، فلا يكون ذلك الفاعل هو الاول ولا يكون مكتفياً بفعله نفسه بل بغيره . واما ان يكون الفاعل

لتلك الحال التي هي شرط في فعله ، هو نفسه ، فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض صادراً عنه اولاً ، هو الاول ، بل يكون فعله لتلك الحال قد سبقه .

واذا كان الغزالي قد قال بتراخي المفعول عن ارادة الفاعل ، فهذا جائز . وأما تراخيه عن فعل الفاعل ، أو عن عزم الفاعل المريد ، فأمر غير جائز . بل إن الغزالي يشبّه ارادة الله بارادة الانسان الذي قد يؤجل الفعل بعد ان يكون عزم عليه لسبب عائق خارجي أو نفساني ، وهذا ليس جائزاً بالنسبة لارادة الله .

— **الدليل الثاني ، الزمان** : قال **الفلاسفة** بانه اذا كان الله متقدماً على العالم فليس يخلو ان يكون هذا التقدم بالذات أو بالزمان . ورد **الغزالي** بان الزمان حادث مخلوق ، ويجب القول بان الله كان ولا عالم معه ، ثم كان ومعه العالم . امّا الزمان الفاصل فهو من خطأ الوهم الذي يعجز عن تصور وجود مبتدأ دون قبل له . ويورد الغزالي صيغة ثانية لهذا الدليل وهي ان الله كان قادراً على ان يخلق العالم قبل خلقه بمقدار سنة أو ألف سنة . فلا بدّ اذن من اثبات شيء قبل وجود العالم ، بعضه اطول من بعض ...

ويرد ابن رشد بان دليل التقدم بالذات والزمان ليس صحيحاً اصلاً لأنه بني على مقايسة الله الى العالم ، والله يباين العالم كل المباينة ، ذاك ان الباري سبحانه ليس من شأنه ان يكون في زمان ، والعالم شأنه ان يكون في زمان . فالله والعالم لا يدخلان في جنس واحد . فتقدم الله على العالم هو تقدم الموجود الذي ليس هو بمتغير ولا هو بزمان على الموجود المتغير الذي هو في زمان . والمشكلة انما قامت حين بنيت على أساس ان الله والعالم مما يدرج في عداد جنس واحد . وكل ما يمكن اثباته هو الصلة السببية بين الموجودين (الله والعالم) اي اثبات كون العالم معلولاً لله ، والله علة للعالم .

ـــ **الدليل الثالث ، الامكان** : يردّ ابن رشد على الغزالي بالقول ان الامكان ازلي ، وهو يستدعي ولا ريب مادة ازلية (حين نقول بامكان وجود الشمس منذ الأزل ، لا بد ان تكون المادة التي ستتكون منها الشمس موجودة منذ الازل ، والا لا يمكن للشمس ان توجد ولا يكون الامكان صحيحاً) .

والمعقولات التي في ذهننا ، لا بد أن يكون لها ما قابلها خارج النفس ، وما قاله أبو حامد من ان الممكن لا يستدعي موضوعاً ، حجة واهية « اذ لو رفعنا الامكان الذي ينتقل من حال الوجود بالقوة الى حال الوجود بالفعل ، لارتفع الحدوث والتغير جملة » . لأن الهيولى هي مادة الكون عند الفلاسفة ، فاذا تصوّرنا موجوداً ، خالياً من الهيولى ، بطل ان يكون من الموجودات الطبيعية ، ودخل في عداد الجواهر أو العقول المفارقة .

وقد تطرق ابن رشد الى قضية الفلاسفة وقدم العالم في كتابه فصل المقال ، فقال : وأمّا مسألة قدم العالم أو حدوثه فان الاختلاف يكاد يكون راجعاً للاختلاف في التسمية وبخاصة عند بعض القدماء . وذلك انهم اتفقوا على ان ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات ، ووواسطة بين الطرفين ، فاتفقوا في تسمية الطرفين ، واختلفوا في الواسطة .

فأما الطرف الواحد فهو موجود ، وجد من شيء غيره وعن شيء ، أعني عن سبب فاعل ومن مادة ، والزمان متقدم عليه ، أعني على وجوده . وهذه هي حال الاجسام التي يدرك تكوّنها بالحس ، مثل تكوّن الماء والهواء والارض والحيوان والنبات وغير ذلك . فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والاشعريين على تسميتها محدثة .

واما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ، ولا تقدمه زمان ، وهذا ايضاً اتفق الجميع على تسميته قديماً . وهذا الموجود مدرك بالبرهان ، وهو الله تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له .

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء ، اعني عن فاعل ، وهذا هو العالم بأسره . والمتكلمون يسلمون ان الزمان غير متقدم على العالم ، اذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والاجسام . وهم متفقون مع القدماء على أن الزمان غير متناه ، وكذلك الوجود المستقبل ، وانما يختلفون في الزمان الماضي والوجود . فالمتكلمون يرون انه متناه ، وهذا هو مذهب افلاطون وشيعته ، وارسطو وفرقته يرون انه غير متناه ، كالحال في المستقبل . فهذا الموجود الآخر ، الأمر فيه بين انه قد أخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي ، ومن الوجود القديم . فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً ، ومن غلّب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً ... فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفّر بعضها ولا يكفّر .

٢ — سببية المحسوسات

يرى ابن رشد ان في الاجسام جواهر تساعدها على الفعل بغيرها دون ما افتقار الى فاعل منفصل ، بل بواسطة قوى ايجابية ذاتية تحول المادة الى الحالة التي يجب ان تكون عليها . « والموجودات تتعاقب بطريقة ناموسية ، والذين ينكرون ذلك هم ضالون ، اذ كيف يمكن تعليل الاسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلاّ بها . ولو لم يكن لكل موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حدّ ، ولكانت الاشياء كلها شيئاً واحداً » . واذا نتجت بعض المسببات دون ان تعرف اسبابها المباشرة فليس ذلك بدليل على نكران قانون السببية ، بل يمكن ان يكون قد حدث اشياء ومسببات تعوق السبب المباشر عن التأثير ، وكأن تدنو النار من جسم قابل للاحتراق بطبعه ولا تحرقه ، ذاك انه يكون قد برز سبب قوي يمنع النار من التأثير . ولكن هذا لا يسلبها صنعتها المحرقة ، بل يكون التفاعل بين الاسباب أدّى الى تفوق احدها على الآخر ، واما مبدأ القوة المحرقة في النار فهو شرط لوجودها وبدونه لا تكون النار . ومن انكر الاسباب فقد انكر الاستدلال على الله السبب الاول .

أما المعجزة فأمر الهي يجب الاعتراف به وان جهلنا اسبابه . والمعجزات على نوعين : المعجز البرّاني (كالمشي على الماء) وهو ليس دلالة قوية على النبوة ، وانما جعل وسيلة لاقناع الجمهور . والمعجز المناسب (كالقرآن) بما تضمنه من كشف غيب ومن شرائع ونظم ، وهو يقنع الجمهور والعلماء معا . قال ابن رشد : « التصديق الواقع من قبل المعجز البرّاني هو طريق الجمهور فقط ، والتصديق من قبل المعجز المناسب هو طريق مشترك للجمهور والعلماء .

٣ — روحانية النفس

رأينا الغزالي يُقرّ مع الفلاسفة بروحانية النفس ، ولكنه يعجّزهم عن اقامة الدليل العقلي على هذه الروحانية ، ويأخذ عليهم محاولة الاستغناء عن الشرع . وقد عرض ادلة ابن سينا في هذا الموضوع وراح يفصلها ويفرعها ، وهي تعود الى ثلاثة أصول : ادراك الكليات ، ادراك بدون آلة ، استمرار النفس وتبدّل البدن .

— **ادراك الكليات** : يرد ابن رشد على الغزالي بقوله ان ابا حامد لم يعرض برهان ابن سينا كما هو ليبطله ، بل تناوله من جانب . فالشيخ الرئيس أثبت ان المعقولات لو كانت حالة في جسم قابل للقسمة لانقسمت بانقسامه واصبحت مادية تقبل الزيادة والنقصان ، وهذا ما لا ينطبق على المعقولات الكلية ، واذن لا تحل المعقولات في جسم .

أما قول الغزالي بان القوة الوهمية في الشاة تدرك عداوة الذئب ادراكاً كلياً ، بالرغم من انها قوة جسمانية ، فهو قول ضعيف وخاطىء لأن الادراك العقلي مجرد عن كل محسوس ، بينما ادراك المتوهمة يظل مشوباً بالصور الحسّية .

وردُّ الغزالي بأنه يقال للانسان : عالم ، كما يقال له : مبصر وسامع وذائق ... هو ردّ ناقص لأن الابصار والسمع

والذوق انما تتم باعضاء مخصوصة ومواضعها معلومة في الدماغ اذا تعطل عضو منها زالت الصفة المرتبطة به . بينما العلم لا يتعلق بعضو دون آخر أو بعضو خاص به ، وبالتالي لا يمكن القول ان جزءاً من الجسم يكون عالماً دون سائر الاجزاء .

— **الادراك بدون آلة جسدية** : اعترض الغزالي على هذا الدليل بقوله ان الابصار يدرك ذاته وان الفلاسفة انطلقوا من الخاص الى العام (التمساح) ولعل العقل حاسة اخرى تدرك محلها .

ورد ابن رشد بقوله ان الادراك شيء يتم بين فاعل ومنفعل ، وهو المدرِك والمدرَك . ويستحيل ان يكون الحس فاعلاً ومنفعلاً من جهة واحدة ، بل يقتضي ان يكون من جهتين . واعتراض الغزالي على ان دوام الحركة يرهق الجسم بينما القوة العقلية بالعكس ... هو اعتراض مردود « لأن كل صورة تحل في جسم تؤثر فيه على قدر مخالطة تلك الصورة للجسم ... ووجدوا قابل المعقولات (اي النفس) لا يتأثر على المعقولات ، فقطعوا على ان ذلك القابل ليس بجسم » .

أمّا رد ابن رشد على اعتراض الغزالي بشأن القوى الجسدية وضعفها بعد الاربعين فليس قوياً جازماً اذ يقول اذا كان موضوع القوى المدركة والعقل واحداً فلا يستبعد ان ينقص العقل ويشيخ بعد الاربعين مثل سائر القوى . امّا اذا كان موضوعه مختلفاً فيمكن ان يفوق عمره عمر القوى الحسية .

— **استمرار النفس وتبدل البدن** : يقول ابن رشد في رده : « هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء لاثبات بقاء النفس . وانما استعملوه لاثبات ان في الاشخاص جوهراً باقياً من الولادة الى الموت ، وان الاشياء ليست في سيلان دائم كما اعتقد ذلك كثير من القدماء ، فنفوا المعرفة الضرورية حتى اضطر افلاطون الى ادخال الصور . واعتراض ابي حامد على هذا الدليل الصحيح » .

ج — السياسة والاجتماع

١ — **الجمهورية الفاضلة** : يعتقد ابن رشد ، كسائر فلاسفة الاسلام ، بامكان تنظيم جمهورية فاضلة تستغني في أكمل اطوارها عن الاطباء والقضاة . ويذهب مذهبهم في ان الحكم في هذه الجمهورية يجب ان يكون بيد الفلاسفة ، وان واجب الفلاسفة الأكبر انما هو تدريب الشعب على الفضيلة ومراعاة مصلحة الرعية .

فضلاً عما ذكرنا يذهب ابن رشد مذهب الفلاسفة في ان اقرب الدول الاسلامية الى الجمهورية الفاضلة هي حكومة الراشدين ، لأنها قامت على الشورى وحكمت بالعدل . لكن معاوية افسدها باغتصاب الحكم من سلفه ، فأنشأ دولة استبداد سرت منها المفاسد الى ما تلاها من دول الاسلام .

٢ — **المساواة بين الرجل والمرأة** : في رأي ابن رشد ان عقل المرأة يختلف عن عقل الرجل بالدرجة والكمية لا بالنوع . فباستطاعة المرأة ان تقوم باعمال الرجل الحاذقة والدقيقة ، وان تحصّل الفلسفة ، وتمارس الحكم في الجمهورية ، وشاهده على ذلك ان اناث الكلاب تحرس القطيع مثل ذكورها (!) . لكن المرأة قد لا تحسن هذه الأمور كما يحسنها الرجل ، إلا انها قد تفوقه في بعض الفنون الاخرى كالموسيقى . فالكفاءة الطبيعية واحدة عندهما في الاصل ، لكن الرجل قد عززها بالممارسة والمران ، في حين حُملت المرأة بداعي وظيفتها الطبيعية على الانقطاع الى الحضانةوالتربية ، وأهملها المجتمع فحُرم فضل تفكيرها . « ان سوء حالتنا الاجتماعية لا يؤهلنا للاحاطة بكل ما يعود علينا من منافع المرأة » .

٣ — **الحياة العملية** : يؤثر ابن رشد الحياة في ظل الدولة على حياة العزلة ، لأن حياة التوحد لا تثمر صناعة ولا علماً . وعلى الفرد ان يسهم في اصلاح المجموع واسعاده . والدين في نظره احكام شرعية لا مذاهب نظرية ، ولذلك نراه يحمل على المتكلمين ويقول : « على الناس ان يؤمنوا بما جاءهم في الكتاب كما هو ، وما في الكتاب هو الحق ، وضع في صورة قصصية لأنه موجه الى « أطفال كبار » ، وما زاد على ذلك فهو شر . لذلك أوجب محاربة العلم الكلامي ... » .

نماذج من كتاب «فصل المقال»
لابن رشد

قبول الشريعة بالحكمة

« هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به ؟ فنقول : ان كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، فان الموجودات انما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها ، وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتمّ ، وكان الشرع ندب الى اعتبار الموجودات وحثّ على ذلك . فأما ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به ، فذلك بيّن في غير آية من كتاب الله ، تبارك وتعالى ، مثل قوله : « فاعتبروا يا أولي الأبصار » ، وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي ، أو العقلي والشرعي معاً ، ومثل قوله تعالى : « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » ؟ وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات ... » .

الاستعانة بعلوم القدماء

« اذا كان كل ما يحتاج اليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص ، فقد ينبغي ان نضرب بأيدينا الى كتبهم ، فننظر فيما قالوه من ذلك ، فان كان صواباً قبلناه منهم ، وان كان فيه ما ليس بصواب نبّهنا عليه ، فاذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التي بها نقدر على الاعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها ، فقد يجب ان نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية . وبيّنٌ ايضاً ان هذا الغرض انما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحداً بعد واحد ، وان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم . ولو رام انسان اليوم ، من تلقاء نفسه ، ان يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من اهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وُضعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الاسلام ، لكان أهلاً ان يُضحك منه ، لكون ذلك ممتنعاً مع وجود ذلك مفروغاً منه . وهذا أمر بيّنٌ بنفسه ، ليس في الصنائع العلمية فقط ، بل والعملية ، فانه ليس منها صناعة يقدر ان ينشئها واحد بعينه ، فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة . واذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا ان ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم .

لقد تبيّن لنا ان النظر في كتب القدماء واجب شرعاً ، اذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه . وان من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى » .

الحق لا يضاد الحق

« ان طباع الناس متفاضلة في التصديق : فمنهم من يصدّق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان ، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية . ولما كانت شريعتنا الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث ، عمّ التصديق بها كل إنسان ، إلا من يجحدها عناداً بلسانه ، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى ، وذلك صريح في قوله تعالى « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن » . واذا كانت هذه الشرائع حقاً وداعية الى النظر المؤدي الى معرفة الحق ، فإنّا نعلم ، على القطع ، انه لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع . فان الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له » .

التأويل

« ... ظهر لك من قولنا ان ههنا ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله ، فان كان في المبادئ فهو كفر ، وان كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة ... وأهل البرهان ، مع اجماعهم في هذا الصنف انه من المؤول ، فقد يختلفون في تأويله ، وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان . وههنا صنف ثالث من الشرع ، متردد بين هذين الصنفين ، يقع فيه شك ، فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله ، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء ، وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه ، والمخطئ في هذا معذور ، واعني : من العلماء .

ولذلك نرى ان من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر ، لأنه يؤدي الى الكفر ، فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه الى الكفر ، والداعي الى الكفر كافر . ولهذا يجب ان لا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين ، لأنها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها إلا من هو من اهل البرهان ... » .

الحكمة والشريعة

« ان النفس مما تخلل هذه الشريعة من الاهواء الفاسدة ، والاعتقادات المحرّفة ، في غاية الحزن والتألم ، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قِبل من ينسب نفسه الى الحكمة . فان الأذية من الصديق هي أشد اذية من العدو ، اعني ان الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ، فقد آذاها كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون انفسهم اليها وهي الفرق الموجودة فيها . والله يسدّد الكل ويوفق الجميع لمحبته ، ويجمع قلوبهم على تقواه ، ويرفع عنهم البغض والشنآن بفضله وبرحمته . وقد رفع الله كثيراً من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلّة بهذا الأمر الغالب ، وطرق به الى كثير من الخيرات ، وبخاصة على الصنف الذي سلكوا مسلك النظر ، ورغبوا في معرفة الحق . انه دعا الجمهور الى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلّدين ، وانحطّ عن تشغيب المتكلمين ، ونبه الخواص على وجوب النظر التام في اصل الشريعة » .

الفصل الثاني عشر

ابن خلدون

الفصل الثاني عشر

ابن خلدون

أ ــ عصره وحياته

١ ــ **العصر** : ان تاريخ المغرب والاندلس مليء بالحوادث ، حافل بالفتن والحروب والتغيرات السياسية . فبعد زوال الحكم الاموي في الاندلس عمت الاضطرابات البلاد ونشبت الحروب بين ملوك الطوائف . والاستقرار النسبي التي نعمت به البلاد في عهد المرابطين والموحدين تلاشى فيما بعد على اثر تعاظم الخطر الاسباني . امّا المغرب فكان بدورة مقسماً الى امارات متنافرة : الحفصيون في تونس ، والمرينيون في مراكش ، والمهديون في بجاية ، وبنو عبد الواد في تلمسان . امّا في الاندلس فلم يبق ، بعد سقوط القسم الأكبر بيد الفرنجة ، سوى مملكة بني الأحمر في غرناطة .

هذا الوضع المتردّي زين لاصحاب الطموح السياسي ان يسعوا الى السلطة بكل وسيلة ، ومنها الدسائس وحوك المؤامرات . وكان ابن خلدون احد هؤلاء الطامعين ، وقد امتاز بالجرأة وحب المغامرة للوصول الى الحكم .

٢ ــ **نشأته وعلومه** : يرجع ابن خلدون بنسبه الى عرب الجنوب ، نزح جده الأبعد الى الاندلس في أواخر القرن الثالث للهجرة ، واستوطنت ذريته مدينة اشبيلية . وفي منتصف القرن السابع هاجرت اسرة منهم الى تونس على أثر اشتداد حملات الاسبان على الامارات العربية . وفي تونس ولد فيلسوفنا الاجتماعي الكبير عام ٧٣٢ هـ .

كان جدوده الأدنون من أهل العلم والفضل والمكانة السياسية الرفيعة ، اذ التحقوا بخدمة بني حفص وهم آنذاك اصحاب تونس . وكان بيت أبيه بيت علم وأدب ودين ، فنشأ في هذا الجو . حصل علومه الأولى على والده ، ثم على كبار علماء تونس ، فنبغ باللغة والأدب وطارت له شهرة في الفقه المالكي الذي كانت عليه أسرته .

٣ ــ **وظائفه** : عين ابن خلدون في شبابه كاتباً في البلاط التونسي ، وبعد بضع سنوات انتقل الى مدينة فاس حيث عين أميناً للسر عند السلطان أبي عنان المريني . ثم رحل الى غرناطة واتصل بأميرها محمد الخامس من بني الأحمر . ونشأت بينه وبين الوزير لسان الدين بن الخطيب صداقة تحولت فيما بعد الى عداوة . ولدى عودته الى المغرب تولى القضاء في كنف السلطان ابي سالم المريني ، ثم انتقل الى مصر حيث عين قاضياً للمذهب المالكي فقاضي القضاة . وكان خلال ذلك يدرس الفقه المالكي في الجامع الأزهر ، ثم في المدرسة الظاهرية ، فالمدرسة السلطانية ، ويحاضر في طبائع العمران . وكانت وفاة عبد الرحمن بن خلدون في مصر عام ٨٠٨ هـ .

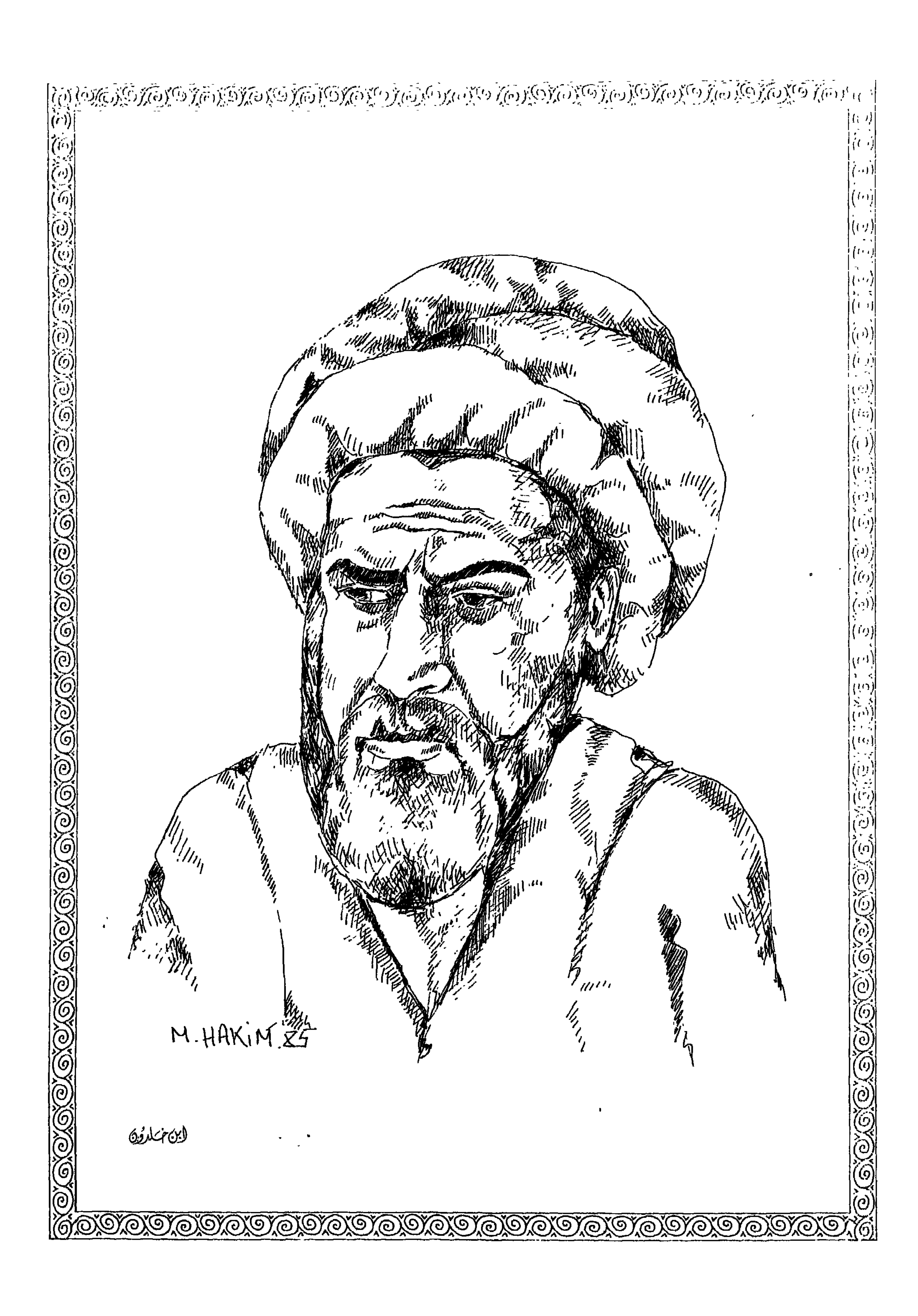
٤ — **نشاطه السياسي** : توزع نشاط ابن خلدون السياسي بين دورين مهمين مختلفين : احدهما الاشتراك في الدسائس السياسية ، والثاني السفارة بين الامارات والدول . فالمكايد والمؤامرات كانت وليدة الأوضاع المضطربة والخصومات الشديدة المتواصلة ، مما زيّن لبعض النفوس المغامرة من أجل السلطان . وابن خلدون دبّر غير واحدة من تلك المؤامرات ، منها الدس على سيدة أمير تونس وتسهيل مهمة خصمه أمير مراكش في حملته على تونس ، وفراره الى فاس بعد فشل الحملة . ومنها تآمره على سلطان فاس لحساب حاكم بجاية ، على ان يوليه الوزارة ، ومنها مراسلة سلطان تلمسان ، وهو في خدمة ملك قسطنطينه ، وتحريضه عليه . وبعد التحاقه بسلطان تلمسان دس على سيده لمصلحة سلطان مراكش ، وهكذا كان شأنه : كلما بدا له وجه الظفر في جانب أمير التمس عنده الحظوة من دون ان يتحرج من خيانة الامير الذي هو في خدمته ، وذلك تحقيقاً لاطماعه التي لم تكن تقف عند حد . ومع انه لم يوفق مرة في عمل من اعمال الدس ، فانه لم يتعظ بفشله . وقد عرف عنه انه ما كان يقصد بلداً إلا نشأت فيه القلاقل ، حتى تنكر امراء المغرب له ، وبنا به المقام فلجأ الى مصر .

أما السفارة فقد تولاها لعدد من الامراء في الظروف الصعبة . فقد أوفده محمد الخامس سلطان غرناطة الى حاكم اشبيلية من قبل ملك قشتالة ، للتوسط في عقد الصلح ، ونجح في مهمته . كما قصد في المغرب بعض القبائل للدعوة الى سيده أمير تلمسان . ولكنه تحول الى آل عريف وأهمل المهمة التي أوفد من أجلها ، بحجة التخلي عن السياسة . وأخيراً أوفد الى تيمورلنك عند حصاره مدينة دمشق ، لاجراء مفاوضة صلح بينه وبين سلطان مصر ، ونجح في مهمته .

٥ — **آثاره** : خطر لابن خلدون ، في وقت يأسه من الاحوال ، ان يضع مؤلفاً في التاريخ واصول التأريخ . وقد تبلورت عنده هذه الفكرة عندما وجد نفسه بين آل عريف ، نزيلاً في قلعة ابن سلامة . فأرسل الى أمير تلمسان يعتذر له عن ترك السفارة التي كلفه بها ، رغبة في العلم عن السياسة . وعكف على وضع المقدمة فانجزها في خمسة أشهر ، وجعل موضوعها « العمران البشري ودواعي نشوئه واسباب انحلاله » .

وعندما باشر تدوين تاريخ المغرب والاندلس شعر بالافتقار الى الاصول والمدونات والوثائق . فاستأذن بالرجوع الى تونس ، وهي آنذاك من حواضر العلم البارزة ، وفيها أكمل هذا الجزء من تاريخه ، ورفع النسخة الاولى منه الى أبي العباس سلطان تونس ، مع قصيدة مدح رائعة . ولما كان الاشتغال بالسياسة محظوراً عليه آنذاك ، فقد تفرغ لتنقيح المقدمة والتاريخ ، وقرر ان يحوّل مؤلفه الى تاريخ عام . فأعوزته لذلك أصول تتوفر في الشرق ، فقصد الاسكندرية فالقاهرة حيث أكمل كتابه .

لقد ترك ابن خلدون مؤلفاً واحداً ، وأفرغ فيه خلاصة اختباره الواسع وعلمه الغزير . ولئن كان هذا المؤلف واحداً بالعدد فانه بمثابة مكتبة جامعة في المجتمع البشري وشؤونه . وعلى مقدمة ابن خلدون نعتمد في استخراج فلسفته .


M.HAKIM.85
ابن خلدون

ب — نهج ابن خلدون الفكري

١ — **العقل والمعرفة** : تقوم نظرية المعرفة ، في رأي ابن خلدون ، على ان انواع المعارف تُدرك بانواع من الوسائل . فكما ان الاصوات تُدرك بالسمع من دون البصر ، والألوان بالبصر من دون اللمس ... كذلك المجردات ، اذ لكلٍ من انواعها وسيلة خاصة يُدرك بها . وعلى هذا الاعتبار يقسم ابن خلدون المجردات الى قسمين : المدركات العقلية ، والحقائق الروحية . فيجعل وسيلة الأولى العقل المستنير بالمنطق ، وسبيل الثانية الالهام الالهي الذي اصطفى له الله الانبياء والأولياء من عباده .

٢ — **العقل والغيبيات** : تأمل ابن خلدون ما دوّنه المفكرون من حقائق ، فوجد ان الفلاسفة قد اعتمدوا في اقرار حقائق علمهم على غير الوسيلة اللائقة . فقد نشدوا الحقائق الروحية بالعقل وحكموا فيها بالمنطق ، فكان من ذلك الشطط الفاضح الذي ارتكبوه في اصول فلسفتهم الغيبية . فالروحانيات ، برأيه ، ليست من طور العقل ، كما ان الاصوات ليست من طور البشر ، فلا يصح التوصل بالعقل الى الحقائق الروحانية ، « فالميزان الذي يوزن به الذهب لا توزن به الجبال » .

ولا يعني ذلك انكار ابن خلدون الحقائق الروحانية ، ولكن هذه الحقائق تخرج عن طور العقل وهي غير باطلة . فخروج الاصوات عن طور البصر لا يعني أنها باطلة ، وتقصير قوى الحيوان عن استيعاب المدركات العقلية لا يستتبع بطلانها . فالذي يقصده هو ان ما قرره العقل بشأن الحقائق الروحية ليس بحكم الضرورة صحيحاً . فعلم الفلسفة في ما بعد الطبيعة لا معوّل عليه ، وانما المعول عليه قوةٌ نفسية روحية خصها الله بالانبياء والاولياء . فهم العمدة في هذا الموضوع وهم المقصد والمرجع ، وعلى طلاب الحقائق الروحية . أيا كانوا ، ان يعتمدوهم في ذلك ويأخذوا بما يقررون .

٣ — **المجتمع وقواعد العلم** : بعدما اخرج ابن خلدون الغيبيات من نطاق العقل جعل في مكانها شؤون المجتمع ، لانه وجد انها من طوره . وهو في موقفه من الغيبيات مثال الفقيه المتحفظ ، كذلك هو في نظره الى الانسانيات مثال العالم الدقيق . فهو لم يتابع المتكلمين في ابطال ناموس العلة جملة ، انتصاراً للشريعة ، بل منع الحكم في الامور الغيبية للعقل ، وقرر صلاحية العقل للنظر في ظواهر الطبيعة وشؤون الانسان بالاطلاق . واثبت القواعد التي وضعها العقل وكشفها البحث ، واسترشد بها في معرفة الحقائق وفي الانتفاع بها . فنشأ عن ذلك ان ادخل التاريخ ، وهو سجل الشؤون الانسانية ، في نطاق العلم العقلي ، وأخضعه لقواعد العلم الطبيعي ، لا سيما ناموس العلة .

ج — التاريخ والمجتمع

ان ما اجتمع لابن خلدون من المآخذ على المؤرخين ، وما انكشف أمامه من أخطائهم ، هو الذي دعاه الى وضع مقدمته في طبائع العمران ، بعد ان مهد لها ببحث أظهر فيه اخطاء المؤرخين وحلل أسبابها وبيّن دواعيها .

١ — مآخذه على المؤرخين : كان جل اعتماد ابن خلدون في مادة التاريخ القديم وتاريخ الدول العربية الشرقية على الطبري والمسعودي وابن الأثير . وأبرز ما اخذه من الاخطاء عليهم وعلى امثالهم :

— الميل مع الهوى ، والتشيّع للآراء والمذاهب
— التزلف لذوي السلطان طمعاً بالحظوة والكسب
— أخذ الأخبار على علاتها ثقةً بالمنقول عنهم
— مطاوعة وساوس الإغراب ، والذهول عن المقاصد
— الجهل بطبائع العمران .

وهو لا يكتفي بذكر الاخطاء بل يورد عليها الشواهد ، ويحاول ردها الى أسبابها ، ويعلل سقوط المؤرخين فيها . فيذكر من ذلك : غفلة المؤرخين على تطور أحوال الناس مع مرور الزمان ، وعن اختلافهم من حيث الاخلاق والعادات والنزعات والمذاهب ، مما يؤدي حتماً الى الخطأ الفادح لدى قياس « الماضي بالحاضر والغائب بالشاهد » . ولئن كان « الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء » ، فانما ذلك يصح ، في رأيه ، بعد اعتبار الفوارق الزمانية والاقليمية ، والخصائص العرقية والعقلية والنفسية .

٢ — مزايا المؤرخ الصالح : في رأي ابن خلدون لا يصلح اي كان لمعالجة موضوع التاريخ ، بل يشترط في المؤرخ الصالح مزايا عديدة : بعضها من قبيل المواهب الفطرية ، وبعضها من باب الاعتياد والدربة ، وبعضها الآخر من قبيل التحصيل والاكتساب . فينبغي على المؤرخ ، في رأيه ، ان يكون ذكياً ، حسن النظر في الأمور ، نزيهاً في ايراد الاخبار ، دقيقاً في سبرغورها ، فطناً في استطلاع ملابساتها واستشفاف عواقبها ، بارعاً في قياسها على أشباهها ، حريصاً على استقصاء عللها والوقوف على اسبابها ودواعيها .

وينبغي له ، الى ذلك ، ان يكون واسع الاطلاع ، قد خاض في كل علم ، وقبس من كل فن ، واستوت له ثقافة عريضة عميقة في العلوم الطبيعية والشؤون الدينية والمدنية . وأهم ما ذكره من ذلك :

— العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات ونواميس العمران
— العلم بطبائع البلدان واثرها في اخلاق البشر ومناحي حياتهم

— العلم باختلاف الأمم بالاخلاق والعادات والمذاهب ، تبعاً لاختلاف المكان والزمان .

— العلم باسباب قيام الدول ودواعي ازدهارها ، وموجبات انحلالها

— العلم باصول المذاهب وكيفية تشعبها

— العلم باحوال القائمين بالدول والملل وسيرهم واخبارهم .

٣ — علم التاريخ : ان النظر الجديد الى حوادث التاريخ من جهة عللها وباعتبار عواقبها ، اعطى ابن خلدون مفهوماً جديداً ، اذ لم يعد في جوهره جدولاً من الاحداث ، ومساقاً من الاخبار ، بل أصبح درساً للحياة الانسانية وما تلقاه من دواعي الازدهار وعوامل التطور وأسباب الانحلال . فقد جاء في وصف مفهومه للتاريخ انه « خبر عن المجتمع الانساني ، وما يعرض لطبيعته من الاحوال مثل : التوحش والتأنس ، وتغلب البشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الممالك والدول ، وما ينتحله البشر في اعمالهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع » . فظاهر ان الخبر الذي يعتبره مادة للتاريخ هو المتعلق بالمجتمع الانساني ، من حيث تطور الحياة وتشعب الصنائع وازدهار العلوم والفنون . وهو يعتبر هذه النظرة الجديدة الى التاريخ ذات اهمية انسانية فيقول : « وهو فن عزيز المذهب ، جم الفوائد ، لانه يوقفنا على احوال الماضين من الأمم في اخلاقهم ، والانبياء في سيرهم ، والملوك في دولهم وسياستهم » . فهو اذ يختار من الاخبار ما يتعلق بتطور الحياة الانسانية ، ويعمد فيها الى استقصاء الأسباب ، واستطلاع النتائج والتماس الفوائد ، يتحول عنده التاريخ الى علم ذي أصول وقواعد واغراض واهداف . ولعله السابق الى تحويل التاريخ الى علم انساني .

٤ — فلسفة الاجتماع : ان النهج الذي سار عليه ابن خلدون في معالجة التاريخ انتهى الى نتيجتين : فقد أفضى بحثه في أخطاء المؤرخين ، وتحقيقه في عللها ، الى علم التاريخ ، وادى كلامه على تطور المجتمع البشري وطبيعة العمران الى فلسفة الاجتماع . وهو في كلتا الحالتين يشعر انه يأتي بجديد : ففي الحالة الاولى ينبه على حقيقة التاريخ ، ويعطيه مفهومه الجديد « وهو خبر عن المجتمع الانساني وما يعرض لطبيعته » وفي الثانية يعي أنه يعالج علماً جديداً لم يُسبق اليه ، فيقول في وصفه : « وكأن هذا علم مستقل بنفسه ، فانه ذو موضوع ، وهو العمران البشري والاجتماع الانساني ، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته ، واحدة بعد اخرى » .

ثم يأخذ في وصف أهمية هذا العلم وطريق الاهتداء اليه ، فيقول : « واعلم ان الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة » . وبعد ان يعدد العلوم التي ربما اشبهته ، ويبيّن مفارقته لها ، يختم قائلاً : « وكأنه علم مستنبط النشأة » .

ومع ان ابن خلدون قد شدد على صفة الاستقلال الموضوعي التي يمتاز بها علمه الجديد ، إلا انه لم يخطر له ان

يعرّفه باسم خاص . وبقي علمه هذا غفلاً من اسم يعرف به حتى جاءت ابحاث المتأخرين ، فغلبت عليه تسميتهم له باسم « الفلسفة الاجتماعية » .

د — الاصول الاجتماعية

ان المفهوم الجديد للتاريخ والعلم المستنبط الذي لم يسمّه ، تحدث عنهما بتفصيل في المقدمة . فقد اودع ابن خلدون مقدمته أبحاثاً اجتماعية متنوعة ، فلم يترك ظاهرة إلا اتى على تفصيلها ، من حيث اسباب نشأتها ومراحل تطورها ومدى خطورتها في العمران . وقد توقف عند مناحي السياسة ، وشؤون الادارة ، ومرافق الحياة ، واسباب المعاش ، واختلاف المذاهب ، وتباين الاخلاق ، وتعدد العلوم ، وتنوع الفنون .

ولقد كانت هذه المقدمة الفريدة ، وما تزال ، موضوعاً لابحاث كثيرة في الشرق والغرب . وسنحاول فيما يلي التوقف فيها عند تعليل ظواهر الحياة الاجتماعية وشؤون العمران البشري .

١ — المجتمع كائن حي : اول ما يواجهنا من طرافة ابن خلدون انه يخالف من سبقه في نظرته الى المجتمع ، فقد اعتبره السابقون ذا كيان جامد وشكل معين . فان فلاسفة الاجتماع قبله حاولوا ان يضعوا للمجتمع تصميماً رجوا أن يستقيم بفضله ، فيخلو من الشرور ووجوه النقص « ويستغني فيه الناس عن الاطباء والقضاة » ، فتغدو نفس الانسان التامة التهذيب قائده الى الفضيلة ومرشده الى الخير والصلاح . فالمجتمع كما تصوروه بناء هندسي ، اذا استقام تصميمه حافظ على كيانه وروعته ، على اختلاف المواطن وتقلب الأزمنة . لكن ابن خلدون ينظر اليه نظرة اخرى ، فهو يراه كالكائن الحي : ينشأ صغيراً وينمو نحو غاية من النضج والازدهار ، ثم يأخذ في ان يذوي ، الى ان يعروه الانحلال . وانه في غضون ذلك تتنابه مؤثرات مختلفة متعارضة متداخلة ، تقرر الكثير من شؤونه ومناحيه ، وليس هذا النمو والتطور في رأيه بالأمر العارض ، بل هو ناموس شامل يخضع له المجموع الانساني كما يخضع له الكائن الطبيعي . فابن خلدون قد جمع في رأيه هذا بين الحتمية في التاريخ والتطورية في المجتمع ، على نحو جاءت فيه تطورية المجتمع امراً حتمياً .

وهنا يفترق ابن خلدون عن سابقيه الذين يخضعون احداث التاريخ وشؤون المجتمع لمشيئة الهية مباشرة ، تعمل فيه طليقة بحكمة طويت عن عقول الناس . في حين يعيدها هو الى اعتبارات انسانية طبيعية محضة . وهذا معنى قولنا عنه ان اخضع المجتمع لنواميس العلم ، فكان من ذلك علم التاريخ وفلسفة الاجتماع . فحري بنا ان نتوجه الى هذا المجتمع الانساني ، نستجلي شؤونه واطواره على ضوء القواعد التي قررها فيلسوفنا الكبير ابن خلدون .

٢ — المجتمع وقاعد العمران : يقرر ابن خلدون قواعد العمران بالاستناد الى ثلاثة اعتبارات : الاول قانون

طبيعي شامل هو ناموس السببية ، والثاني مبدأ اجتماعي أصيل هو ضرورة الاجتماع والتعاون ، والثالث عوامل فعالة عاملة في تكييف الكيان الاجتماعي ، هي من قبيل الاقليم والمناخ والتربة .

— **السببية الاجتماعية** : يرى ابن خلدون بحق ان فهم الواقع التاريخي لا يكون ، على الوجه الصحيح ، الا بمعرفة الاسباب الداعية والعوامل الدافعة . وعنده ان المجتمع خاضع لناموس العلة خضوع احداث الطبيعة له . فلا « صدف » ولا « ظروف » تتحكم بالمجتمع ، وانما هناك اسباب وعوامل ، بعضها ظاهر وبعضها خاف . فكل طارىء في الحياة الاجتماعية له سبب ، وكل ظاهرة انما هي وليدة تفاعل معقد لعوامل كثيرة . حتى المعجزات والكرامات ، فهو بدلاً من ان يرفضها على أساس اعتقاده بصحة ناموس السببية وبشمول تأثيره ، شأن سواه من الآخرين بالعلوم العقلية والاختبارية ، فانه يقرها على ان لها أسباباً خافية ، وعلى انها تتم بقوى مجهولة . لذلك عمد في درسه المجتمع البشري الى تقصي الدواعي الكامنة وراء احداثه ، والمؤثرات العاملة في تطويره وتوجيهه . واذا صح هذا ، كان موضوع السؤال الاول سبب نشأة المجتمع الانساني .

— **ضرورة التعاون** : لا يختلف ابن خلدون عن سواه من فلاسفة الاجتماع في اعتبار الانسان حيواناً مدنياً بالطبع ، وبحكم الضرورة . أما الطبع الاجتماعي فوليد حب البقاء ، كما يتجلى في طلب القوت ودفع العدوان . قال معللاً : « وكذلك يحتاج كل واحد منهم (البشر) في الدفاع عن نفسه ، الى الاستعانة بابناء جنسه ، لان الله سبحانه ، لما ركّب الطباع في الحيوانات كلها ، جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الانسان . ولما كان العدوان طبيعياً في الحيوان ، جعل لكل واحد منها عضواً يختص بمدافعته ما يصل اليه من عادية غيره ، وجعل للانسان عوضاً من ذلك كله الفكر واليد . فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة ، فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه . فاذا كان التعاون ، حصل له القوت للغذاء ، والسلاح للمدافعة ، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه » .

فاذا حصل الاجتماع بداعي طلب القوت ودفع العدوان ، طمع الفرد في الاستكثار من الاقوات ، والاستزادة من الأمن ، فنشأت له من ثم ضرورة اجتماعية جديدة ، هي وجوب التكاتف لتحقيق حياة أفضل ، فتخلّف عن ذلك استنباط التدابير وانشاء الصناعات ، وهو سبيل العمران . فالتماس القوت ودفع العدوان واستيفاء الحاجات ، ضرورات حتمت على الانسان الاجتماع والتعاون .

— **العوامل المؤثرة في المجتمع** : ضرورات الاجتماع هذه ليست وحدها العاملة في المجتمع الانساني ، والا لكانت جميع المجتمعات الانسانية ذات كيان واحد وطابع واحد ، والصواب خلاف ذلك ، فلذلك اذاً اسباب اخرى .

وابن خلدون أعار هذه الظاهرة اهتماماً شديداً انتهى به الى أن أهم ما يؤثر في المجتمع الانساني ، بعد نشأته ، ثلاثة عوامل هي :

أولاً : عامل الاقليم : يذكر ابن خلدون عن علماء الجغرافيا ان الارض التي هي موطن للعمران البشري ، من الشمال الى خط الاستواء ، سبعة أقاليم ، أعدلها الأقليم الرابع ، وأقل منه في الاعتدال الاقليم الثالث الذي تزيد فيه نسبة الحر ، والخامس الذي تزيد فيه نسبة البرد ، وعلى السادس شدّة البرد ، واما الاول والسابع فقد خلا منهما العمران لشدّة ما ينتاب الاول من الحر ، والسابع من البرد . وعليه فاذا ما دعت ضرورة القوت والدفاع عن النفس الى الاجتماع والتعاون ، كان للاقليم الذي يحصل فيه هذا الاجتماع بالغ الأثر في نوع العمران الذي يبنيه ، ودرجة التحضر التي يبلغها ، فما نشأ منه في الاقليم الرابع كان ادعى الى الازدهار ، وأقل منه عمراناً ما كان في الاقليمين الثالث والخامس . امّا في الثاني والسادس فيبقى المجتمع في اوضاع بدائية أو شبه بدائية .

ثانياً : عامل المناخ : هناك اعتبار آخر تابع للاقليم ، يؤثر في احوال المجتمع الناشيء ، هو المناخ أو الهواء ، كما يسميه ابن خلدون . ويتجلى تأثير المناخ في ألوان البشر وفي اخلاقهم على السواء . أما اثره في الوانهم فالسواد في بشرة اهل الاقاليم الحارة . والبياض في بشرة اهل الاقاليم الباردة . ويتدرج لون البشرة من السواد الى البياض بتدرج المناخ بين الاقاليم من الاول الى السابع . ويعلل ذلك على أساس ان أشعة الشمس تُسامت الرأس في الأقليم الاول ، وتصيبه منحرفة أكثر فأكثر حتى السابع . ولا يفوته في هذا الموضوع ان يسخر من الروايات التي تعيد هذا الاختلاف في لون البشرة الى امور تتعلق بالنسب والسلالة ، فتردّ السود الى حام ، والبيض الى سام من ابناء نوح .

في حديثه عن أهل الاقاليم الباردة يعزو بياض بشراتهم الى ضعف الضوء وقلة الحر . ثم يستكمل البحث بالاشارة الى توسط اهل الاقاليم الوسطى في الوان بشراتهم ، ويجعل أوسطها وأعدلها في اهل الاقليم الرابع .

أما أثر المناخ في الاخلاق فظاهر ، في رأيه ، في ميل أهل الأقاليم الحارة الى التبلد والخفّة وحب اللهو وترك المبالاة في الامور . وفي اتصاف اهل الاقاليم الباردة بالنشاط والانقباض ، والمغالاة في التخوف والتحسب للطوارىء .

ثالثاً : عامل التربة : لا يغيب عن ابن خلدون ان الاقاليم المعتدلة ليست متساوية باعتبار التربة ، بل هي متفاوتة . منها المخصب ومنها المجدب ، ومنها المتوسط بين الخصب والجدب . ثم هو لا يغفل عن ان لهذا

التفاوت في نوع التربة تأثيره في حياة أهلها ، ان من حيث مستوى عيشهم أو من جهة ما تتركه في اخلاقهم ومرافق رزقهم . فهو يشير الى ان الناس في ذلك أهل قفار وبواد واهل سهول وريّ ، أمّا الاولون فيعانون الفقر ويقاسون الحاجة ويلزمون الضروري والبسيط مما يتصل بالمساكن والملابس والغذاء ، ولكنهم أصح أجساما وأنبه عقولاً وأقوم اخلاقاً ، وأما الآخرون فيتنعمون في العيش ويرتعون في بحبوحة من اسباب الرقة : في مساكنهم وملابسهم موائدهم ، فضلاً عن بذخهم ولهوهم ، لكنهم اقبح اشكالاً وابلد اذهاناً وأفسد اخلاقاً ، وشاهده على ذلك ان اهل الارياف امضى في القتال ، وانتج للعلوم وأجدر بالاصلاح . وليس ادل على ذلك ، برأيه ، من ظهور النبوات والشرائع في مثل هذه الاوساط .

ان المجتمع الانساني ، ينظر ابن خلدون ، يشبه ما في الطبيعة ، وهو رهن بقوانين ثابتة ونواميس شاملة . فهو في نشأته وتباين أحواله خاضع لضرورة الاجتماع ونظام توزيع العمل ومبدإ التعاون ، وواقع تحت تأثير عوامل طبيعية فعّالة من الاقليم والمناخ والتربة ، كل ذلك في شبكة محكمة من السببية الشاملة .

د ــ الدور الاجتماعي

ان المجتمع البشري ، متى نشأ بحكم ضرورة الاجتماع والتعاون ، وكيفية عوامل المحيط الطبيعي ، لا يبقى على حاله . وقد تقدم القول ان ابن خلدون يعتبره كائناً حياً ، نامياً متطوراً ، فكيف ينمو وفي اي اتجاه يتطور وهل نموه على هذه الكيفية وتطوره في هذا الاتجاه قاعدة ثابتة ؟ ام هو تحول كيفما اتفق ، رهناً بالاحوال الطارئة والاحداث الواقعة ؟

يقرر ابن خلدون في مقدمته ان المجتمع البشري متطور أبداً ، وانه في تطوره هذا يسير على مبدإ ثابت . فحياة المجتمع كحياة كل حي : طفولة ، فشباب ، فكهولة ، فهرم . وحياة الأمم والشعوب كذلك ، فانها تجري عبر الزمان على سبيل الدور ، لا يكاد أحدها يهرم ويشرف على الزوال حتى يكتسحه مجتمع ناشىء يحل مكانه ويسير في خطاه ويعيد سيرته ، ناشئاً في طوره البدوي ، ماراً بطوره الغزوي ، منتهياً الى طوره الحضري .

١ ــ **الطور البدوي** : يقول ابن خلدون ان البداوة طور لازم من اطوار المجتمع ، وهي طوره الاول . ودليله : ان البدو يقتصرون في اسباب معاشهم على الضروري البسيط من الطعام والكساء والمأوى . والذي يعنيه بالبداوة : الاقامة في متسعات من الارض ، والاعتماد في الرزق على ما تنتجه . وهذه المتسعات منها ما هو قليل الحظ من الامطار ، ومنها ما هو وافر الحظ منها ، فمن اقام في البوادي التي يغلب عليها الجفاف لجأ الى تربية المواشي ، وعاش على ما ينبت في تلك البوادي من مراع في موسم المطر ، وراح يتنقل بمواشيه من موضع الى آخر في التماس الماء

والكلأ . ومن أقام في المنبسطات الخصبة . والوافرة الحظ من الامطار والينابيع ، لجأ الى الزراعة وعاش على ما يتعهد من حيوان ، وما يزرع من حبوب وبقول .

ومع ان ابن خلدون يعتبر الحياة الزراعية طوراً بدائياً كالبداوة ، فانه يميّزها عنها بأن حياة أهلها أرفه ، وحالهم احسن . قال : « اعلم ان اختلاف الاجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلهم من المعاش ، فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز ، وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة الى البدو ، لانه متسع لما لا تتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان ، فكان اختصاص هؤلاء بالبدو امراً ضرورياً لهم . وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم : من القوت والكسوة والدفء ، انما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه » .

فيبدو من ذلك انه يعتبر طور البداوة جامعاً للحياة التي قوامها رعاية المواشي ، وتلك التي قوامها زراعة الأرض ، لان الحياة في كلا الحالين تقتصر على ما هو ضروري من اسباب العيش . ان من حيث الغذاء أو الكساء أو المأوى . والظاهر ايضاً انه لا يقيم وزناً كبيراً لما يمتاز به اهل الزراعة من استقرار ، وانما يعتبر تنقل اصحاب المواشي واستقرار ارباب المزارع نتيجة ضرورية « لنحلتهم من المعاش » ، علماً بانه يعترف بان مكاسب ارباب الزراعة أرفه وحالهم احسن . ومهما يكن من أمر فان طور البداوة بهذا المعنى الواسع هو طور المجتمع الأول ، واسباب الحياة فيه لا تفي بأكثر من القوت الضروري والكساء اللازم والمأوى الواقي .

٢ — **الطور الغزوي** : لما كانت هذه حال البدو من ضيق العيش ، وكانت الزيادة في عددهم تفوق النسبة الممكنة في مقدار الكسب ، تبعاً لطبيعة المراعي والمزارع ، نشأ النزاع بين جماعات البدو واشتد باشتداد ضائقة العيش ، وصار الغزو بينهم سنّة والحياة تنازع بقاء ، وانتظموا فئات بحكم القرابة والنسب . فاذا هم قبائل تلتف حول زعيم يقودها في الغزو ، ويطلب لها الغلبة على قبائل أخرى ، يستاق مواشيها وينتزع مراعيها ومزارعها ، ويستعبد من يقع في الأسر من رجالها ونسائها .

على ان الزيادة في المكاسب عن هذه الطريق لا تحل المشكلة الاقتصادية إلا الى حين ، لما يرافقها من زيادة العيّلين عليها . وهكذا فبزيادة المواليد والتحاق العبيد والموالي ، تنمو الوحدات القبلية وتغدو الحروب بينها أشد وأضرى . فاذا آنست من نفسها شديد الحاجة ومضاء العزيمة ، تطلعت الى ارزاق الدول المتاخمة الوفيرة ، وباشرت شنّ الغارات عليها بين الحين والحين ، تستاق ما تيسر من مواشيها وتنهب ما أصابت من حبوبها وأرزاقها . فاذا كان ذلك والدولة في عزّها اضطرت الدولة الى استتباع هذه القبيلة ، فأقامتها على تخومها ووفرت عليها الارزاق ، على ان تحميها من غارات قبائل اخرى ، فاندفعت هذه في طريق التحضر بحكم المحاكاة ، وصارت القبيلة الى دولة . واذا

صادفتها وقد ارهقتها الحروب وأهرمها البطر ونزل بها الفساد ، اجتاحت ثغورها واكتسحت مواطنها واستولت على مرافقها وأقامت نفسها في مكانها دولة ناشئة قوية .

٣ — **الطور الحضري** : اذا استقرت الدولة الناشئة الى جانب الدولة الكبرى والتحقت بها أو غلبتها على امرها وقامت على انقاضها ، اخذت في سبيل التحضر وتعرفت الى فنون الادارة واضطلعت بمهام الحكم . حتى اذا اعتدلت الأحوال وثبتت اركان الملك ، اندفعت في خدمة العمران وعملت على تنشيط المرافق وانماء المكاسب ، وانفقت على أسباب الراحة وضروب النعمة ، وسخت على فنون الرفاهية واللذة ، والتمست الكمالي من شؤون الحياة بعد الحاجي والضروري .

ولكن هل يتم هذا التحول دفعة واحدة ؟ وهل يترك المجتمع الغازي كل ما له من تقاليد وما جرى عليه من عرف وعادة ، ورأي واعتقاد ، ليتقمص هذه الحضارة الجديدة تواً وعلى الفور ؟ لا يرى ابن خلدون ذلك ، لكنه تأمّل تدفق العرب الى الاقطار المتحضرة على اثر الفتوحات ، وراقب نزوحهم الى الاندلس ، فوجد ان ذلك إنما تمّ على سبيل التدريج ، واستغرق طويلا من الزمن . وتأمل هذا التدريج فوجده متخلفاً عن مبدإ ثابت ، متجهاً اتجاهاً معيناً واضحاً . فخلص الى ان هذا التطور قائم على مبدإ من التشبه الجزئي المتزايد مع مرور الزمن واشتداد الاحتكاك والتفاعل . والتشبه لا يحدث كيفما اتفق وانما يتصف بظواهر ثابتة أهمها :

أولاً : تشبه المغلوب بالغالب : يكون ذلك في ما يفرضه الغالب بحكم سلطانه ، من امر لغته ومعتقده وبعض شاراته واصول مناهجه . ويعزز رأيه بالقول السائر « العامة على دين ملوكهم » ، فالمغلوب يميل في تعليل اندحاره الى اعتقاد الفضل في نظام الغالب ، فيقتفيه واعياً أو غير واع .

ثانياً : تشبه الغالب بالمغلوب : يكون ذلك في اسباب الحضارة والعمران ، ومظاهر الرفاهية والترف ، ومناهج العلوم والفنون ، مما خلت منه اساب العيش الجديب التي كان عليها الشعب الغالب . فالغالب متى كان أقل حضارة من المغلوب واتسعت لديه اسباب الرزق وتيسرت له وسائل النعمة والترف ، وراقت له فنون الحضارة وما حفلت به من ضروب الملذات ، انفق في سبيلها عن سعة ، وأروى منها النفس بمقدار الامكانات الميسورة .

ثالثاً : انهاء التشابه الى المباينة : بما ان التشبه جزئي فانه لايتأتى للجيل من الناس عند اتصاله بجيل آخر وانقياده الى التشبه به ، ان يفارق ما عنده جملة ويأخذ ما عند الجيل الآخر اطلاقاً . فليس من السهل على النفس الانسانية ان تطرح ما تأصل في مزاجها ، وما اعتادته طويلاً من شؤونها ، وانما يكون ذلك اتباعاً ، ويتم في الجيل بعد الجيل . ويرى ابن خلدون ان ذلك أقل ما يحصل في ثلاثة اجيال : يحافظ الاول على اكثر

قديمه ويأخذ من الجديد الطارىء بأقله ، ويمزج الثاني من قديمه ومن الجديد الطارىء بنسبة متكافئة ، ولا يبقى الثالث من قديم الجيل الاول إلا القليل ، مع ما يعتاده من الجديد . فاذا جاء الجيل الرابع كان بينه وبين الاول نظير ما بين القديم الزائل والجديد الطارىء . وهكذا ينتهي التشابه الجزئي الى المباينة الكلية .

ويرافق هذا الارتفاع في اسباب العيش مغالاة في الترف والبذخ تنتهي الى امرين : الأول انهيار اقتصادي ، والثاني انحلال اخلاقي . ومن شأن هذا ان يمهد السبيل لأمة بدوية ناشئة طامعة لأن تحمل على هذه الدولة طمعاً بخيراتها ، وتغلبها على ما في يدها ، على انها لا تلبث ان تسلك سبيل سالفتها ، وتجري الى النهاية التي جرت اليها ، وهكذا دواليك . وهكذا تتوالى المجتمعات الانسانية ويتم الدور الاجتماعي .

هـ — الدور السياسي

١ — الحاجة الى وازع : يذكر ابن خلدون ان المجتمع الانساني ، اذا ما حصل بداعي التماس الحاجات ودفع العدوان ، وقع بين افراده نزاع على المصالح ، احتاجوا معه الى وازع يقضي بينهم في الخصومات . ولزم ان يكون هذا الوازع واحداً منهم ، وان يكون مرهوب الجانب مسموع الكلمة . قال : « ثم ان هذا الاجتماع ، اذا حصل للبشر كما قررناه ، وتمّ عمران العالم بهم ، فلا بدّ من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ، ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهاماتهم ، فيكون ذلك الوازع واحداً منهم ، يكون له عليهم الغلبة والسلطان ، واليد القاهرة ، حتى لا يصل أحد الى غيره بعدوان » .

ثم يعرض للرأي القائل بان سلطة الوازع انما تتعين بشرع ديني ، ويبطله بقوله : « وهذه القضية للحكماء غير برهانية ، اذ الوجود وحياة البشر قد تمّ من دون ذلك ، بما يفرضه الحاكم لنفسه ، أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادّته » . ويستشهد على ذلك بكثرة الأمم التي تظهر فيها نبوّات قائلاً : « فأهل الكتاب ، والمتبعون للانبياء ، قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب ، فانهم أكثر اهل العالم ، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار ، فضلاً عن الحياة ، وكذلك هي لهم لهذا العهد ، وبذلك يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات » .

٢ — الرئاسة والعصبية : ان الوازع الذي يتسلط بفضل القوة لا غنى له عن عصبية تؤيده وتؤازره ، وهذه انما تكون في اقربائه الأدنى فالأدنى ، لأن في عزه عزاً لهم ، وفي استمرار سلطته استئنافاً لمجدهم .

ومهماكان من تأييد العصبية للرئيس ، وانتصار الرئيس لأهل عصبيته ، فان الأمر ، على ما يرى ابن خلدون ، لا يسلم له ولهم ولا يدوم . فكما ان الرئاسة تنتقل من بيت الى بيت في العصبية الواحدة كذلك لا تلبث ان تنتقل من عصبية الى اخرى في القبيلة الواحدة . ومتوسط ما تدوم الزعامة في العصبية الواحدة ، في ما يقرر ابن خلدون ، لأربعة جدود ، تنتقل بعد الرابع الى رئيس منافس من عصبية مزاحمة في تلك القبيلة ، وتجري الرئاسة في هذه العصبية على نحو ما جرى في العصبية السابقة . قال في تعليل ذلك : « ثم ان نهايته (شرف الرئاسة) في أربعة آباء ، وذلك ان باني المجد عالم بما عاناه في بنائه ، محافظ على الخلال التي هي أسباب كونه وبقائه . وابنه من بعده مباشر لأبيه ، فقد سمع منه ذلك واخذه عنه ، إلا انه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المُعاني له ، ثم اذا جاء الثالث كان خطه الاقتفاء والتقليد خاصة ، فقصّر عن الثاني تقصير المقلّد عن المجتهد . ثم اذا جاء الرابع قصّر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم » ويستدرك بقوله : « واشتراط الاربعة في الاحساب انما هو في الغالب ، وإلا فقد يدثر البيت من دون الاربعة ويتلاشى ويندثر ، وقد يتصل أمرها الى الخامس والسادس ، إلا انه في انحطاط وذهاب » . فدوام الرئاسة رهن بالزعامة الرشيدة والقيادة الحكيمة ، واحراز المكاسب في الحروب والغزوات . فحيثما تتحقق هذه الخلال تنتقل تلك الرئاسة من بيت الى بيت ، ومن عصبية الى أخرى .

٣ — **العصبية والملك** : اذا تسنى للرئيس ان يحرز لقومه المكاسب الكثيرة في الغزوات ، استتبع بفضل غلبته الكثير من القبائل المقهورة . وزاد بذلك نفوذه وسلطانه ، ووجد اتباعه في سطوته قوةً لهم واعتزازاً ، فأغفلوا ما يثيرهم من فوارق وأمسكوا عما بينهم من أسباب النزاع ، وانضم بعضهم الى بعض في عصبية واحدة . واذا كان ذلك ازدادت جرأته في الغزو ونمت من ذلك مكاسبه وتكاثر عدد الموالين له ، فخرج بقومه من طورهم القبلي الأول الى طور غزوي واسع . وبدأت رئاسته تتحول من زعامة قبلية الى إمارة تقوم بالسلطة والقهر ، وتضم فئات من القبائل المتقاربة والعشائر المستلحقة بالولاء .

فاذا بلغ الأمير هذا المبلغ من السيطرة والقوة ، زينت له نفسه ان يتعرض للدول الكبرى القائمة على تخومه ، طمعاً بما عندها ، فوالى الغارات عليها واستاق ما تيسر له من خيراتها . واذا آنس من تلك الدولة ضعفاً وتخاذلاً ألّب عليها قومه واكتسحها ، واقام نفسه وقومه في مكانها ، وتحولت امارته الى ملك . وان صادفها منيعة انتهى الأمر بينهما الى نوع من الاتفاق فيه مصلحة لكلا الجانبين ، جعلت به تلك الدولة المنيعة من الامارة مملكة تابعة ، تغذّيها بخيراتها لتحمي جبهتها من الغزاة المغيرين ، فأخذت هذه في التدرج من امارة قبلية الى دولة ملكية ، نظير ما كان من امر بني لخم مع الفرس ، وبني غسان مع الروم . قال : « ... وهكذا حتى تكافىء قوتها قوة الدولة ، فان ادركت الدولة في هرمها استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها وصار الملك لها ... » .

٤ — توالي الدول : كما ان الرئاسة في العصبية تدوم على أمد معين ، تهرم عنده فتتغلّب عليها عصبية ناشئة ، كذلك الدولة فانها اقوى ما تكون في عهد نشأتها . فاذا ازداد دخلها واخذت باسباب الحضارة ، انصرف ملوكها أكثر فأكثر الى اجتناء النعمة والانغماس في الترف ، وقلّ اهتمامهم تباعاً بشؤون الدولة ، واستنابوا عنهم الاعوان في معالجتها والقيام عليها . واذا آنس منهم المنافسون هذا الاهمال عملوا على استخلال الأمر من يدهم عن طريق اثارة الفتن ، فتسوء الاحوال ويقلّ التدبير . فاذا صادف قيام قوة غزوية جديدة من قبائل البدو ، طمعت في خيرات هذه الدولة المنحلة ووالت عليها الهجمات ، واكتسحتها وحلت في الملك مكانها ، ثم سارت سيرتها في اسباب الحضارة والبذخ ، وآل امرها الى ما آل بسالفتها ، وهكذا دواليك ...

وكما عيّن ابن خلدون عدد الجدود في الدور القبلي ، كذلك عينه في الدور الملكي ، وعلى الاساس نفسه . فذهب الى ان الدولة تمر في خمسة أطوار تبعاً لمزاج القائمين بها : فالاول منهم ظافر مشارك لقومه بالعز ، والثاني سيد مستبد بالأمر دونهم ، والثالث منصرف الى تثمير المكاسب ووقفها على اتباعه ، والرابع مقلد مسالم ضعيف ، والخامس الأخير مسرف مبتذل وهو الذي يُغلب على ما بيده من ملك ، ويملك من بعدُ صاحب دولة اخرى فتية ناشئة ، يسير ملوكها سيرة ملوك الدولة المنقرضة في الاطوار الخمسة . قال ابن خلدون : « اعلم ان الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة ، ويكتسب القائمون بها في كل طور خُلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر . وحالات الدولة وأصوارها لا تعدوا في الغالب خمسة أطوار :

« الطور الاول : طور الظفر بالبغية ، والاستيلاء على الملك . وصاحب الدولة في هذا الطور اسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة ، لا ينفرد دونهم بشيء .

« الطور الثاني : طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك . ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع ، لجدع انوف اهل عصبيته . فيعاني من مدافعتهم ومغالبتهم مثل ما عاناه الاولون في طلب الأمر أو أشد .

« الطور الثالث : طور الفراغ والدعة لتحصيل مثمرات الملك ، من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت ، فيستفرغ جهده في الجباية وضبط الدخل والخرج وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة ، هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في احوالهم بالمال والجاه .

« الطور الرابع : طور القنوع والمسالمة ، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور قانعاً بما بنى أوّلوه ، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ، ويقتفي طرقهم باحسن مناهج الاقتداء .

« الطور الخامس : طور الاسراف والتبذير . ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع اوّلوه في سبيل

الشهوات والملاذ ، والكرم على بطانته في مجالسه ، واصطناع اخوان السوء ، وتقليدهم عظيات الامور التي لا يستقلون بحملها ، فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون وهادماً لما كانوا يبنون .

« وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا يكون لها معه برء الى ان تنقرض » .

وبديهي ان هذا الدور السياسي الذي يبدأ بالوازع في المجتمع البدائي ، وينتقل الى الأمير في الكيان القبلي ، لينتهي الى الملك في نظام الدولة ، انما هو مرافق للدور الاجتماعي الذي ينشأ بدوياً ويتحوّل غزوياً وينتهي حضرياً ، متفاعلاً معه أشد التفاعل . فالتعاون الصالح في المجتمع الأول اقتضى وجود وازع ، وزيادة المكاسب لمواجهة الضائقة قادت الى الغزو ، والغزو لم يستقم إلا بقيادة حازمة ، وجاء الملك على اعقاب الحضارة ، وانتهت الحضارة الى الترف ، فأضعفت الملك بغضارتها ، ومهدت بذلك سبيل الغلبة عليه لامارة غازية ، هي في عنفوان القوة وريعان النمو .

وهكذا فقد استقام لنا من هذا البحث نظر ابن خلدون الى المجتمع الانساني من حيث هو شبيه بكائن حي متطور ، طفولته عهده البدوي ، وشبابه طوره الغزوي ، وكهولته ازدهاره الحضري ، وهرمه فساده وانهيار قواه .

و — العلم والتعليم

١ — تصنيف العلوم : يعتبر ابن خلدون نشأة العلوم وتقدمها ظاهرة مهمة في العمران البشري ، وأرقى ما نراها في المدن الكبرى والامصار المزدهرة ، ولما كان يرى ان طلب العلم فطرة في الانسان ، صح عنده ان العلوم انما تنشأ عن حاجة فطرية يسعى الانسان الى تحقيقها إمّا بالاقتباس عن الأولين بالاستنباط الفكري . وبناء عليه يقسم العلوم الى قسمين كبيرين : الاول يشمل العلوم النقلية وهي التي يأخذها طالب العلم من السلف كالفقه واللغة ، والثاني يضم العلوم العقلية وهي التي يتوصل اليها بجهده الفكري كالطبيعيات والحكمة . والعلوم العقلية هذه طبيعية في الانسان ، ولذلك كانت غير مقصورة على ملة أو أمة .

ويشير ابن خلدون الى وجوب الابتداء بتدريس العلوم النقلية ، حتى اذا ارتاض بها عقل الناشىء كان اقباله على العلوم العقلية أيسر مأخذاً وأسلم عاقبة ، والعلوم الكبرى في نظر ابن خلدون ثلاثة أصناف :

أولاً : العلوم الالهية : هي العلوم التي تحاول ، بالطرق النظرية ، معرفة الحقائق الالهية في ما وراء العالم المحسوس ، والاعتبارات الروحية التي يذكرها الشرع بشأن العالم الآخر . وهي في مفهومه علوم باطلة لان الحقائق التي نعالجها بالعقل انما هي من طور غير طور العقل ، فكل ما انفرد العقل بحكمه فيه من شؤونها لا

يعوّل عليه ، بل هي خطر على الايمان ، مضللة لعقول الجمهور ، فينبغي لذلك اقصاؤهم عنها . وهذا اهم ما أخذه على الفلاسفة اصحاب هذه العلوم :

— التمس الفلاسفة ادراك الحقائق الالهية بالعقل ، وهي من طور غير طوره ، فلا يمكن ان تدرك به .
— ان ما توصلوا اليه من مقررات في ما يتعلق بما بعد الطبيعة كلُّه ظنّي تخميني ، وليس شيء منه يقيناً ثابتاً ، وانما يُلتمس ذلك اليقين بالشريعة .
— يدّعي الفلاسفة ادراك الحق الروحاني عن طريق الاتصال الفكري بالعقل الفعّال ، والعقل الفعال حقيقة روحانية يُبلغ بالكشف لا بالتفكير .
— يزعمون ان السعادة تحصل للنفس باستكمال المعرفة ، وحصول المعارف يتم بوسائل حسية ، والسعادة اعتبار روحاني يحصل بدون واسطة ، والطريق اليه هو اطراح الامور المحسوسة وكبت النزوات المادية .
— هذا العلم لا يفي بغرض الفلاسفة من ايصالهم الى الحق ، وهو مخالف للشريعة من وجوه ، « وليس له إلا ثمرة واحدة هي شحذ الذهن في ترتيب الادلة » . لذلك نراه يوصي المقبل على علم الفلسفة بالاحتراز ، وبأن لا يكب عليه قبل ان يتشبع من الشرع والفقه ، لئلا يذهب ضحية لمغالطات الفلاسفة .

ثانياً : العلوم الآلية : هي العلوم التي تتخذ وسيلة لاتقان سواها من العلوم المفيدة بالذات : نظير اللغة والحساب والمنطق . ويشترط في تعليمها الايجاز ، والتخفيف عن كاهل الطالب بقدر الامكان ، والاكتفاء منها بالقدر الذي تحصل به المنفعة العملية المنشودة . قال : « واما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وامثالها ، فلا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط ، ولا يوسّع فيها الكلام ، ولا تفرع المسائل ، لأن ذلك مخرج لها عن المقصود » . وابن خلدون يعتبر التبسّط في هذه العلوم متلفاً للجهد ، مضيعاً للوقت ، فيستأنف قائلاً : « وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات ، مع ان شأنها أهم ، والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة ... فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضييعاً للعمر وشغلاً بما لا يغني » .

وبعد ان يهاجم المتأخرين من علماء النحو والمنطق ، لأنهم جعلوا من علومهم غاية ذاتية ، يحذّر المعلمين من أن يفعلوا فعلهم فيقول : « فلهذا يجب على المعلمين لهذه العلوم الآلية أن لا يستبحروا في شأنها ، بل ان ينبهوا المتعلم على الغرض منها ، ويقفوا به عنده . فمن نزعت به همته بعد ذلك الى شيء من التوغل فليَرْقَ له ما شاء من المراقي ، صعباً أو سهلاً ، وكل ميسّر لما خلق له » .

ثالثاً : العلوم الغائية : تضم هذه العلوم الشرع والتفسير وعلوم الطبيعة على اختلافها . وهذه يوصي بالعناية بها

فيقول : « فأما العلوم التي هي مقاصد فلا حرج في توسعة الكلام فيها ، وتفريع المسائل ، واستكشاف الأدلة ... فان ذلك يزيد طالبها تمكناً في ملكته وايضاحاً لمعانية المقصودة » .

٢ — **تحصيل العلوم** : يذهب ابن خلدون الى ان طلب العلم طبيعي في البشر ، ويدلل على ذلك بقوله ان الانسان يمتاز عن سائر الحيوانات « بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبنا جنسه ... وعن هذا الفكر تنشأ العلوم وما قدمناه من الصنائع » . ولما كان الحي يسعى أبداً لتحصيل ما يستدعيه الطبع فإن الفكر يرغب في تحصيل ما يعوزه من الحقائق :

أولاً : اسلوب التعليم : أما اداء هذه العلوم الى الطالب فينبغي ، في رأي ابن خلدون ، ان يكون لكل علم على حدة ، وعلى سبيل التدريج شيئاً فشيئاً . ويقترح ان يكون في ثلاث درجات : الاولى اجمال الفن ، والثانية تفصيل لجزئياته ، والثالثة تحليل للمستغلقات من مسائله ، قال : « اعلم ان تلقين العلوم للمتعلمين انما يكون مفيداً اذا كان على التدريج شيئاً فشيئاً ، وقليلاً قليلاً ، يلقى عليه اولاً مسائل من كل باب من الفن هي أصول ذلك الباب ، ويقرب له في شرحها على سبيل الاجمال ، ويرعى في ذلك قوة عقله ، حتى ينتهي الى آخر الفن ، ثم يرجع به الى الفن ثانية ، ويستوفي الشرح والبيان ، ويخرج عن الاجمال ... فتجود ملكته ، ثم يرجع به وقد شدّ فلا يترك عويصاً ولا مهماً ولا مغلقاً إلا أوضح ، وفتح له قفله ، فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته » .

ويشير الى فائدة التكرار وجدوى الأمثال الحسية في تعليم المبتدئين ، وينتقد من المعلمين من يجابه المتعلم المبتدىء بعويص المسائل ، ويوصي المعلم ان لا يتجاوز في تعليمه طاقة الطالب على التحصيل ، وان لا ينتقل به من مسألة الى اخرى خوفاً من التشويش . ثم يشير الى ضرر المباعدة ما بين دروس الفن الواحد ، تفادياً لخطر النسيان وسوء الربط . ويوصي كذلك بعدم إشغال الطالب بعلمين في آن واحد ، خوفاً من وقوع الخلط بينهما واستغلاقهما معاً . قال : « ومن المذاهب الجميلة والطرق الواجبة في التعليم ان لا يخلط على المتعلم علمان معاً ، فانه حينئذ قلّ ان يظفر بواحد منهما ، لما فيه من تقسيم البال ، وانصرافه عن كل واحد منهما الى تفهم الآخر ، فيستغلقان معاً ، ويعود منهما بالخيبة » .

ثانياً : سياسة التعليم : لابن خلدون توصيات جديرة بالاعتبار في سياسة التعليم لا تختلف جوهراً عما يوصي به فن التعليم الحديث . فهو يقرر ان أخذ المتعلم بالشدّة مضرّ به من ناحيتين : الاولى انها لا تبلغ الغاية من ايقافه على العلم المنشود ، والثانية انها تفسد اخلاقه لأنها تعلمه الكذب والخديعة والمراوغة ، تملصاً من عواقب العنف . قال : « ان ارهاف الحد بالتعليم مضر بالمتعلم ، فمن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين سطا

به القهر ، وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ، ودعاه الى الكسل ، وحمله على الكذب والخبث والتظاهر بغير ما في ضميره ، خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه ، بل وكسلت نفسه عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل ، فانقبضت عن غايتها ومدى انسانيتها » .

على انه يشير من ناحية ثانية الى ضرر المسامحة ، وينصح باتخاذ سبيل القرب والملاينة بدل الشدّة والقسوة . ويختم الفصل بوصية الرشيد لمعلم محمد الأمين حيث يقول : « يا أحمر ، ان أمير المؤمنين قد دفع اليك مهجة نفسه وثمرة قلبه ، فصيَّر يدك عليه مبسوطه ، وطاعته لك واجبة » . وبعد ان يعدد العلوم التي يسأله تلقينه إياها يقول : « ولا تمرَّنّ بك ساعة إلا وانت مغتنم فائدة تفيده اياها من غير ان تحزنه فتميت ذهنه . ولا تمعن في مسامحته فيستحلي الفراغ ويألفه . وقوّمه ما استطعت بالقرب والملاينة ، فإنّ أباهما فعليك بالشدّة والغلظة » .

ز — نتيجة عامة

ان فلسفة ابن خلدون الاجتماعية علم استنبطه من درس أحوال البشر ، وتطور شؤون الأمم ، دعاه الى النظر فيه ما سقط به المؤرخون من الاخطاء لجهلهم بطبائع العمران . فهو ينبه المؤرخين الى ان يأخذوا دوماً بعين الاعتبار ثلاثة قوانين هي : قانون السببية ، وقانون التشابه ، وقانون المباينة ، فيستقيم حكمهم على الاحداث .

ويأخذ من ثم في بسط احوال المجتمع ، فيذكر ان الانسان اجتماعي بحكم الحاجة الى التعاون ، من أجل تحصيل القوت ودفع العدوان . فاذا اجتمع احتاج الى وازع يقضي في ما ينشأ من خصومات ، فتتم بذلك الوحدة السياسية الاولى التي هي القبيلة .

ثم يذكر ان المجتمع متطور ابداً : ينشأ ويزدهر ويهرم ، نظير كل حي من الاحياء ، ويتأثر تأثره بأحوال المحيط الطبيعي ، وان المجتمعات تتعاقب فيخلف الناشىء منها ما قد اشرف على الانحلال ، كما تتعاقب الذرية فيلي الخلف منها سلفه : ينشأ بدوياً ، ويتحول غزوياً ، ثم ينتهي حضرياً . يقتصر في طوره الاول على الضروريات ، ثم يأخذ بأسباب الرغد والرفاهية ، الى ان ينتهي الى الاسراف والتبذير ، فينهار في وجه مجتمع غزوي ناشىء . ويكون نظامه في طوره الاول نظام قبيلة ، فيتحول بالغزو والغلبة الى نظام امارة ، ثم ينتهي بالفتح الى نظام دولة تبلغ أشدها وترتفع الى أوجها ، ثم تهرم وتنحلّ .

أما العلوم فقد رفض منها العلم الالهي لأنه من غير طور العقل ، وأوجب الرجوع بشأنه الى الشريعة . أما سائر العلوم فقد قسمها باعتبار نوعها الى عقلية ونقلية ، وباعتبار غرضها الى آلية وغائية : أوجب الايجاز في الاولى توفيراً للجهد والوقت ، واجاز الاسهاب في الثانية استدراراً للمنافع . ثم أوصى بتدريج التعليم في كل من العلوم ، وبمراعاة استعداد الطالب في التوجيه ، واعتماد التشويق والترغيب قبل الالزام والاكراه ، وهو بذلك يسبق معاصريه بنحو من ستة قرون .

نماذج من مقدمة ابن خلدون

علم التاريخ

« اعلم ان فن التاريخ فن عزيز المذهب ، جم الفوائد ، شريف الغاية ، اذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في اخلاقهم ، والانبياء في سيرهم ، والملوك في دولهم وسياستهم . والمؤرخ محتاج الى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة ، وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبها الى الحق ، وينكبان به عن المزلات والمغالط . لأن الاخبار اذ اعتُمد فيها على مجرد النقل ولم تُحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال في الاجتماع الانساني ، ولا قيس الغائب فيها بالشاهد والحاضر ، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق » .

أخطاء المؤرخين

— الجهل بطبيعة العمران : « كثيراً ما وقع للمؤرخين ، والمفسّرين وأيمة النقل ، من المغالط في الحكايات والوقائع ، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل ، غثاً أو سمينا ، ولم يعرضوها على أصولها ، ولا قاسوها بأشباهها ، ولا سبروها بمعيار الحكمة ، والوقوف على طبائع الكائنات ، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار . فضلّوا عن الحق ، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط » .

— الميل الى المبالغة : « قد نجد الكافة من أهل العصر ، اذا أفاضوا في الحديث عن عساكر الدول في عهدهم ، أو أخذوا في احصاء أموال الجبايات وخراج السلطان ، ونفقات المترفين ، توغلوا في العدد وتجاوزوا حدود العوائد ، وطاوعوا وساوس الاغراب . فاذا استكشف اصحاب الدواوين عن عساكرهم واستُنبطت أحوال أهل الثروة واستُجليت عوائد المترفين في نفقاتهم ، لم تجد معشار ما يعدّونه . وما ذلك إلا لولوع النفس » .

الغرائب

— التشيّع للآراء : « من الاخبار الواهية ما يذهب اليه الكثير من المؤرخين في العبيديين ، خلفاء الشيعة بالقيروان والقاهرة ، من نفيهم عن أهل البيت ، والطعن في نسبهم الى اسماعيل الامام ابن جعفر الصادق . يعتمدون في ذلك على أحاديث أُلفت للمستضعفين من خلفاء بني العباس ، تزلفاً اليهم بالقدح فيمن ناصبهم ، ويغفلون عن التفطن لشواهد الواقعات وأدلة الأحوال التي اقتضت خلاف ذلك من تكذيب دعواهم والرد عليهم . فانهم متفقون في حديثهم على مبدإ دولة الشيعة قبل ان تظهر الشيعة على الأغالبة بالقيروان . ثم كان بعد ذلك ظهور دعوتهم في المغرب وافريقيا ، ثم بالاسكندرية ، ثم بمصر والشام والحجاز ، وقاسموا بني العباس في ممالك

الاسلام . وما زال بنو العباس يغصون بمكانهم ودولتهم ، وملوك بني أمية وراء البحر ينادون بالويل والحرب منهم » .

المؤرخ

— الثقافة : « يحتاج صاحب هذا الفن الى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات ، واختلاف الأمم والبقاع والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال ، والاحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف ، وتعليل المتفق منه والمختلف ، والقيام على اصول الدول والملل ، ومبادئ ظهورها واسباب حدوثها ودواعي كونها ، واحوال القائمين بها واخبارهم ، حتى يكون مستوعباً لاسباب كل حادث ، واقفاً على أصل كل خبر » .

— المزالق : « من الغلط الخفي في التاريخ الذهولُ عن تبدّل الاحوال في الأمم والاجيال ، بتبدل الاعصار ومرور الايام . وهو داء دويّ شديد الخفاء اذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة ، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من اهل الخليقة . وذلك ان احوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، انما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال الى حال » .

— التشابه والتباين : « السبب الشائع في تبدل الاحوال والعوائد ان عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه ، وكما يقال في الأمثال الحكمية « الناس على دين الملك » ، وأهل الملك والسلطان ، اذا استولوا على الدولة والأمر ، فلا بد ان ينزعوا الى عوائد من قبلهم ، ويأخذوا الكثير منها ، ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك . فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول . فاذا جاءت دولة اخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها ، خالفت ايضاً بعض الشيء وكانت للأولى أشد مخالفة . ثم لا يزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي الى المباينة بالجملة . فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان ، لا تزال المخالفة في العوائد والاحوال واقعة » .

قواعد التأريخ

— ماهية التاريخ : « اعلم انه لما كانت حقيقة التاريخ انه خبرٌ عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال : مثل التوحش والتأنس والعصبيات ، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر باعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع ، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعة من الاحوال » .

— اخطاء المؤرخين : « ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته ، وله أسباب تقتضيه كالتشيّعات للآراء والمذاهب ، فان النفس اذا كانت على حال من الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر ، حتى تتبين صدقه

من كذبه . واذا خامرها تشيّع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لاول وهلة ، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص ، فتقع في قبول الكذب ونقله . ومنها الثقة بالناقلين ، وتمحيص ذلك يرجع الى التعديل والتجريح . ومنها الذهول عن المقاصد ، فكثير من الناقلين لايعرف القصد بما عاين أو سمع ، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه ، فيقع في الكذب . ومنها توهم الصدق وهو كثير ، وانما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين . ومنها الجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع ، لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع . فينقلها المخبر كما رآها ، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه . ومنها تقرب الناس لاصحاب التجلّة والمراتب بالثناء والمدح ، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة . فالنفوس مولعة بحب الثناء ، والناس متطلعون الى الدنيا واسبابها من جاه أو ثروة .

ومن الأسباب المقتضية له الجهل بطبائع الاحوال في العمران . فان كل حادث من الحوادث لا بد له من طبيعة تخصّه في ذاته ، وفيما يعرض له من أحواله . فاذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها ، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض » .

خاتمة

نعلم ان ثلاثة روافد مهمة صبّت في الفكر العربي ابّان نشوئه : أحدها يوناني ، والثاني فارسي ، والثالث هندي . وعندما وصل هذا الفكر الى مستواه العالي امتدّت فروعه لتغذي الحضارات العبرية والاسبانية واللاتينية . فهذه الشعوب كانت على صلة بالفكر العربي وأخذت منه ما تحتاجه لبناء نهضتها . لذلك رأينا من المفيد ان نختم هذا الدراسة باظهار ما تركه الفكر العربي لدى هذه الشعوب .

١ ــ الاثر العربي في الفكر العبري

كان اليهود على صلة بالفكر الاسلامي ، في الشرق والغرب ، فنقلوا الآثار العربية العلمية الى لغتهم ، كما نقلوا التراث العربي الفكري الى اللاتينية .

وفي اواسط القرن الثاني عشر شهدت مدينة طليطلة الاندلسية نهضة عامة في عهد الملك القشتالي ألفونسو السابع الذي رعى فيها الحركة العلمية . فكان العلماء على اختلاف مللهم يجتمعون لمعالجة الابحاث المختلفة وترجمة الآثار النفيسة ، وقسم كبير منهم كان يجيد العربية والعبرية واللاتينية والاسبانية . ولم يكن عملهم محصوراً في باب واحد من أبواب الفكر بل شمل الرياضيات والفلك والطب والطبيعة والفلسفة والأدب . فقد نقل يوحنا الاشبيلي كتباً عديدة في الفلك والنجوم ، وترجم يوحنا بن داود الاسباني كتاباً في الطب وآخر في الطبيعة وغيره في المنطق . وترجم ابراهيم بن صموئيل كتاب « ميزان العمل » لابن باجه الى اللغة العبرية .

على ان حركة اليهود العلمية لم تقتصر على الترجمة ، بل تعدتها الى التأليف . ومن الكتب المعروفة التي وضعوها باللغة العربية كتاب « الهداية الى فرائض القلوب » الذي ألّفه يحيى ابن يوسف بن فاقوذا في الدفاع عن العقيدة الموسوية (القرن الحادي عشر) ، وبدا متأثراً بالغزالي وآرائه الخلقية والصوفية ، وكتاب « ينبوع الحياة » لابن جبرول الذي هو أول فلاسفة اليهود في الاندلس وقد تأثر في كتابه بابن مسرّه ، وأخيراً كتاب « دلائل الحائرين » لموسى بن ميمون أكبر فلاسفة اليهود (القرن الثالث عشر) وهدف منه الى التوفيق بين الشريعة الموسوية والفلسفة الاغريقية .

ويظهر الأثر العربي في الفكر اليهودي واضحاً في لجوء المحافظين من علماء الدين اليهود الى الاستعانة بمؤلفات متكلمي المسلمين كالاشعري والغزالي وسواهما للدفاع عن الدين ، في حين لجأ فلاسفتهم الى كتب ابن مسرّة والفارابي وابن سينا وابن رشد في الدفاع عن تأويلاتهم العقلية وعن آرائهم في الجمع بين اصول شريعتهم ومبادىء فلسفة الاغريق . وكان من أشهر متكلميهم القاضي ديّان (القرن الثاني عشر) قاضي الشريعة الموسوية في قرطبة والذي وضع

كتاباً في الفلسفة الدينية سماه « الكون الأصغر » . ويحيى بن فاقوذا صاحب « الهداية الى فرائض القلوب » ، وكلا الكتابين بالعربية ، ويهودا بن ليفي الذي وضع مذهبه اللاهوتي في شروحه الدينية مستنيراً بالاصول الفلسفية العربية .

وقد اعتمد انصار الفلسفة على مؤلفات العرب واستخرجوا منها الادلة والبينات النافعة في تأييد آرائهم الدينية والفلسفية . كان اولهم سلمون بن جبرول (القرن الحادي عشر) صاحب كتاب « ينبوع الحياة » ، ألفه بالعربية مستعيناً بآراء ابن مسره ، متأثراً بالنزعة الافلاطونية الحديثة . ومنهم ابراهيم بن داود (القرن الثاني عشر) الذي عمل على التوفيق بين النصوص اليهودية المقدسة ومبادىء الفلسفة اليونانية ، وقد كان تأثره بالفارابي وابن سينا واضحاً .

واعظم فلاسفة اليهود على الاطلاق هو موسى بن ميمون (توفي سنة ١٢٠٤) ، درس في قرطبة على تلميذ لابن باجه ، ووضع المؤلفات العديدة باللغة العربية ، أشهر كتبه واجمعها كتاب « دلائل الحائرين » ، حاول فيه التوفيق بين العقل والدين ، متأثراً بابن رشد اكثر من سواه .

لقد كان من نتائج اشتغال اليهود بالعلوم العربية والتأليف فيه أن برعوا في الكتابة والتأليف وشؤون الحياة العربية ، مما أثار الحميّة في صدور المحافظين اليهود ، ولا سيما رجال الدين ، فأخذوا ينعون على علمائهم انشغالهم بلغة العرب وبعدهم عن اللغة العبرية التي اصابها الكساد . وهذا الأمر حدا بعضهم الى وضع كتب بالعربية لتعليم النحو العبري ، منهم ليفي بن التبّان صاحب كتاب « المفتاح في نحو العبرية » . وقد نظم ابن جبرول ارجوزة من اربعمئة بيت في النحو العبري ، عبّر في تضاعيفها عن أسفه لتحول ابناء دينه عن لغتهم القومية الى الاسبانية العامية والعربية والفصحى .

٢ — **الأثر العربي في الفكر الاسباني** : كانت مدينة قرطبة الاندلسية القطب الذي استقرت عنده انظار العالم الاوروبي ، من ممالك اسبانيا الشمالية غرباً حتى القسطنطينية شرقاً ، وذلك في شؤون التجارة والصناعة وفي العلوم على تباين مجاريها . وقد بدأت شهرتها من عهد عبد الرحمن الناصر واستمرت طيلة العهد العربي مركزاً للعلم وموئلاً للعلماء .

وحركة نقل الفكر العربي الى الاسبانية بدأت في عهد باكر ، واستمرت الى ما بعد خروج العرب من الاندلس . إلا انها نشطت وازدهرت في عهدين : الاول عهد ألفونسو السابع (١١٢٦ — ١١٥٧) بعيد استيلاء ألفونسو السادس على طليطلة (١٠٨٥) ، والآخر عهد ألفونسو العاشر (القرن الثالث عشر) . وكان راعي هذه الحركة في اوجها الاول « ريموندو » اسقف طليطله ، اذ حشد في هذه المدينة عدداً من خيرة العلماء والمترجمين ، ووجههم في نقل المؤلفات العلمية الى الاسبانية واللاتينية ، على نحو ما فعل قبله الخليفة المأمون في بيت الحكمة

ببغداد . وقد وجّه العلماء عنايتهم الى الكتب التي سبق للعرب أن نقلوها عن اليونانية ، والى الكتب التي الفوها على اختلاف موضوعاتها في الشرق والغرب . وتعاون العلماء في نقل الآثار العربية الى عدّة لغات ، على نحو ما حصل بين « دومنغو غونديسالفو » و « يوحنا بن داود » . فقدكان ابن داود ينقل الكتاب العربي الى الاسبانية ثم يتولى دومنغو نقله الى اللاتينية . ومما نقلاه على هذه الصورة «كتاب النفس » لابن سينا و « مقاصد الفلاسفة » للغزالي .

اما النهضة الثانية في نقل التراث العربي الى الاسبانية فكانت في عهد الفونسو العاشر . وكان هو بنفسه يرعى هذه الحركة ويشارك بها ، واكثر اشتغاله كان بالفلك وآلات الرصد . وفي عهده تمّ نقل عدد كبير من المؤلفات ، بينها القرآن الكريم ، والتلمود ، وكلية ودمنة ، ورسائل في النرد والشطرنج .

وأسس ألفونسو العاشر معهداً للعلوم الرياضية والطبيعية ، قصده طلاب العلم من كل صوب . وهذا ما دفع العلماء الى وضع المؤلفات من مصادر عربية ، تناولت الفلك والرياضيات والطب والكيمياء ، والملك نفسه صنف عدداً من المؤلفات في الفلك اشهرها كتاب في « اجهزة علم الفلك » وزيجاً باسم « الزيج الألفونسي » .

وبرز الاثر العربي في حقل الفلسفة ، فاقبل جماعة من علماء اللاهوت على تدارس مؤلفات ابن مسرة والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد . ولم تكن الغاية واحدة عند الدارسين ، اذ عالج بعضهم المؤلفات التماساً للمزيد من الحجج بغية تأييد التعاليم المسيحية ، وتوسل البعض الآخر الى محاربة الاتجاه الفلسفي العقلي بالادلة الجدلية ، ونزع سواهم الى تبني آراء الفلاسفة العرب لمجابهة اقوال اللاهوتيين .

وجدير بنا ان نذكر ما تركه العرب من اثر في الادب الاسباني والموسيقى الاسبانية . فقد أغرم ادباء اسبانيا بالادب العربي ووجدوا فيه من غزارة الخيال وروعة البيان ما حملهم على تقليده والنسج على منواله في لسانهم القومي . واكثر ما برز ذلك في قواعد الشعر ، لا سيما فن التوشيح ومناهج الزجل ، وانسحبت وراءه الموسيقى . فاذا الانغام العربية تتسرب الى الاغاني الاسبانية الشعبية ، وتفعل فعلها في توجيه الذوق الغني . وكان للقصص العربية الاسطورية حظوة خاصة عند ادباء الاسبان ، منها كتاب كليلة ودمنة ، وحكايات سندباد ، وقصة حي بن يقظان ، ظهر اثرها في ما وضعوه في هذا النوع من القصص ، لا سيما ما خلفه « خوان مانويل » و « ريموندو لوليو » من اقاصيص شعبية شائعة .

٣ — **الاثر العربي في الفكر اللاتيني** : تسرّب الفكر العربي الى الغرب اللاتيني في مواطن عديدة : اشهرها اسبانيا وصقلية وبيزنطية . وقد رعاها نفر من ارباب العلم العالي والنفوذ السياسي ، انبههم ذكراً في اسبانيا ألفونسو العاشر الاسقف ريموندو ، وفي صقلية روجر الاول وفريدريك الثاني . وكان العلماء اليهود صلة الوصل بين العربية واللاتينية ، فكان دورهم في النقل شبيهاً بدور السريان بين اليونانية ودور الفرس بين الهندية والعربية .

كانت اسبانيا الطريق الاول الذي سلكه الفكر العربي الى اوروبا اللاتينية ، ذلك أنها اصبحت بعد الفتح العربي جزءاً من العالم الشرقي وصلة الوصل بين الثقافتين . وماكان القرن العاشر ينتصف حتى انتشرت لقرطبة شهرة علمية في أوروبا اللاتينية ، حملت اليها طلاب العلم من كل صوب . وكانت طليطلة ، بحكم موقعها الجغرافي ، الحد الفاصل بين المنطقة العربية والمنطقة الاسبانية ، وأهم ملتقى للعناصر العربية والاسبانية ولمعالم الحضارتين . وقد غدت طليطلة المركز البارز لانتقال التراث الفكري العربي الى العالم اللاتيني . فأنشأ الاسقف ريموندو ، برعاية ألفونسو السابع ، مدرسة للترجمة ، فجمع الكتب العربية من كل مصدر وحشد العلماء والمترجمين من كل عنصر . وقد طارت لهذه المدرسة شهرة واسعة في اوروبا اللاتينية جذبت اليها العديد من رواد العلم . وفي اواسط القرن الثالث عشر برزت مدينة اخرى في هذا العمل هي اشبيلية التي أنشأ فيها ألفونسو العاشر مركزاً كبيراً للعلم والترجمة .

اما صقلية فقد احتلها النورمان في اواسط القرن الحادي عشر ، بعد ان كانت بيد العرب أكثر من قرنين . ولكنها حافظت على طابعها العربي حضارياً وعلمياً . فالملك النورماني روجر الأول رعى العلماء العرب ، وفي طليعتهم ابو عبدالله الادريسي ، واستمر هذا النشاط في عهد وليم الاول ووليم الثاني . وبلغت النهضة أوجها في عهد فريدريك الثاني (أواسط القرن الثالث عشر) اذكان من هواة الحضارة العربية ، فأقام صلات سياسية واقتصادية وثقافية متينة بينه وبين حكام مصر والمغرب ، واستدعى العلماء على اختلاف منازعهم الى بلاطه ، واحاطهم بالعناية الشديدة ، فغدا بلاطه قبلة انظار العلماء من العرب ، ومقصد طلاب العلم من اللاتين .

وكانت اوروبا في هذه الأثناء تتمخض بنهضة عمرانية وفكرية ، فاتجه طلاب العلم بانظارهم الى اسبانيا وصقلية ، كما قصد فريق منهم الشرق العربي ، بهدف التحصيل والاطلاع على المنجزات الفكرية المتنوعة . وهذا الأمر ادى الى ازدهار الترجمة من العربية الى اللاتينية خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر . ومن رواد هذه الحركة اسطفان الانطاكي ، وهو عالم ايطالي من بيزا ، قصد الى صقلية ثم الى انطاكية (١١٢٧) واشتغل بنقل المؤلفات الطبية .

ومنهم جيرار الكريموني (القرن الثاني عشر) ، وفد الى اسبانيا وقصد الى طليطلة في طلب كتاب المجسطي . وقد عكف على دراسة اللغة العربية ، ثم عمل في نقل قسم من آثار العرب العلمية ولا سيما الرياضيات والفلك . وكان مما نُقل باشرافه تقاويم المجريطي الفلكية ، وكتاب المجسطي ، ومؤلفات الزهراوي في الطب ، وشرح ارسطو للفارابي ، واصول الهندسة لاقليدس .

ومن هؤلاء الرواد هرمان الدلماشي وروبرت الراتيني ، فعملا على نقل المؤلفات الرياضية ومنها كتاب « الجبر والمقابلة » للخوارزمي ، كما اشتركا في نقل القرآن الكريم الى اللاتينية .

وفي النصف الاول من القرن الثالث عشر اشتهر اسم ميخائيلَ سكوت الذي بدأ العمل في طليطلة حيث نقل كتاب « الهيئة » للبطروجي ، ثم تحول الى صقلية واستمر فيها يترجم برعاية فريدريك الثاني . ويعود اليه الفضل في تعريف العالم اللاتيني بفلسفة ارسطو الطبيعية بعد نقله كتاب « الحيوان » عن العربية .

كان من نتيجة هذا الاقبال على المؤلفات العربية ، لا سيما الدينية والفلسفية منها ، ازدياد شقة الخلاف بين ارباب الدين واهل العلم ، واشتداد النزاع بين انصار الكنيسة واحلاف المعاهد العلمية . وكان من بوادر هذا الخلاف انحياز الرهبان الفرنسيسكان نحو التفكير العلمي والعمل على تأويل النصوص المقدسة بما يتفق مع مقررات العلم واحكام العقل ، في حين انتصر الرهبان الدومينيكان للايمان التقليدي واعتمدوا النصوص المقدسة بمدلولها الحرفي . لذلك اقبل الفريقان على المؤلفات العربية المنقولة الى اللاتينية لاعتمادها في الدفاع عن الآراء المختلفة ، ولا سيما ما ألفه ابن سينا وابن رشد في التوفيق بين الشريعة والفلسفة ، وما ألفه الغزالي في تسفيه آراء الفلاسفة وتأييد التعليم الديني المحافظ . وتجدر الاشارة الى ان مؤلفات الفلاسفة العرب بقيت مرجعاً مهماً في الجامعات الاوروبية حتى اواخر القرن الثامن عشر .

هذه باختصار اهم المرافق التي كان فيها للفكر العربي اثره على العالم الغربي . وما يمكن قوله هو ان النهضة الاوروبية مدينة الى ما تمّ نقله عن العربية في مختلف حقول المعرفة .

محتويات الكتاب

